Dogm. 719 k (1

Grundriss

der

Christlichen Dogmengeschichte

von

Friedrich Nitzsch,
Dr. theol., o. ö. Professor an der Universität Giessen.

Erster Theil.

Die patristische Periode.

Nitzsch
Dogmen-
geschichte
1

Berlin 1870.
Ernst Siegfried Mittler und Sohn
Königliche Hofbuchhandlung
(Kochstrasse 69.)

74 g

Mit Vorbehalt aller Rechte.

Vorwort.

Der Anstoss zur Ausarbeitung vorliegenden Grundrisses ist von der verehrlichen Verlagsbuchhandlung ausgegangen. Ich würde jedoch der an mich gerichteten Aufforderung nicht haben entsprechen können, wäre ich nicht davon überzeugt gewesen, dass es trotz der lehrreichen Darstellungen der Dogmengeschichte, die wir bereits besitzen, auch auf diesem Gebiete noch unbefriedigte Bedürfnisse gibt. Die drei hervorragenden Kirchenhistoriker, deren Arbeiten sowohl nach der Seite der Forschung als nach der der Auffassung hin bis vor wenigen Jahrzehnten auf dem von ihnen angebauten Felde der Wissenschaft bis zu einem gewissen Grade durchweg maassgebend waren, Gieseler, Neander und Baur, haben auch die dogmengeschichtliche Disciplin bis vor Kurzem im Grunde beherrscht, und in den zusammenfassenden Lehr-Büchern vernimmt man noch immer vor Allem ihre Stimme oder den Widerhall derselben. Anders verhält es sich mit den kirchen- und dogmenhistorischen Detailforschungen. Diese sind in den letzten zwanzig Jahren von einer Reihe selbstständiger Gelehrten in Angriff genommen worden, welche gegenüber jenem Dreigestirn eine neue Generation repräsentiren und zwar auf den Schultern der genannten bahnbrechenden Männer stehen,

aber mehr oder weniger selbstständig aufgetreten sind. Ich rechne zu diesen A. Ritschl, Lipsius, Hilgenfeld, Uhlhorn, Steitz, W. Moeller, Weizsaecker, Gass, Holtzmann und manche Andere, und fürchte nicht auf Widerspruch zu stossen, wenn ich behaupte, dass die dogmengeschichtlichen Monographien dieser Forscher in zusammenfassender Darstellung noch nicht hinlänglich verwerthet sind, so wenig ich verkenne, dass in dem ohnehin höchst verdienstlichen Werke Hagenbach's, dem ich Manches verdanke, die Resultate der neuesten Forschung berücksichtigt sind.

Was nun vorliegenden Grundriss betrifft, so würde ich mich schon darauf hin für berechtigt halten, denselben zu veröffentlichen, dass es mir einigermaassen gelungen wäre, in dem bezeichneten Sinne eine Lücke auszufüllen. Ich hoffe aber, auch des Eigenen wenigstens so viel geboten zu haben, als man von einem Autor verlangen darf, der keine Monographie, sondern ein Compendium schreibt. Mindestens wird ein Blick auf die Anordnung des Stoffes, die ich gewählt habe, den Leser davon überzeugen, dass ich mit Bewusstsein von dem gewohnten Geleise einigermaassen abgewichen bin. Diess habe ich gethan, weil ich es für unnatürlich halte, im Widerspruch mit der thatsächlichen Richtung des christlich-dogmatischen Bewusstseins der Kirchenväter, um die es sich zunächst handelt, in einseitig synthetischer und abstracter Weise mit der Lehre von Gott den Anfang zu machen und bei den Kernpunkten des kirchlichen Glaubens, Christus selbst und der Kirche, erst auf der Mitte des Weges oder gar noch später anzulangen. Ferner bin ich auf die Patristik, d. h. auf die kirchliche Literärgeschichte etwas näher eingegangen, als es gewöhnlich geschieht, und habe mich auch hier bemüht, allen Mechanismus zu vermeiden.

Der Schein ungleichmässiger Behandlung der verschiedenen Materien wird verschwinden, wenn man die vorhandenen Bedürfnisse erwägt. Um eines solchen willen habe ich z. B. den Gnosticismus verhältnissmässig ausführlich dargestellt.

Uebrigens halte ich es nicht für geboten, auf alle eigenthümlichen Seiten meines Buches an dieser Stelle im voraus hinzuweisen. Nur das möchte ich nicht unerwähnt lassen, dass mir für die äussere Einrichtung, für die technische Form desselben nach dem Wunsche der Herren Verleger Ueberweg's Grundriss der Geschichte der Philosophie als Vorbild gedient hat. Wie in diesem, so sind auch in meinem Grundriss die Hauptpunkte in Gemässheit des didactischen Zweckes im Paragraphentexte kurz zusammengefasst; darauf folgen nähere Ausführungen, die aber nicht etwa als blosse Noten betrachtet sein wollen, vielmehr, namentlich für diejenigen, die nicht im engeren Sinne Lernende sind, das Wesentlichste enthalten. Endlich ist, besonders in den patristischen Partien, auf vollständige Verzeichnung der einschlägigen Literatur, vorzüglich der neuesten, Bedacht genommen. Das Fehlen einiger jüngst erschienenen Monographien erklärt sich aus dem Umstande, dass die erste Hälfte des vorliegenden Bandes schon in den ersten Monaten des vorigen Jahres gedruckt worden ist. Erscheinen kann dieselbe erst jetzt, weil der Rest erst nach einer durch meinen Uebergang in einen neuen Wirkungskreis veranlassten Unterbrechung ausgearbeitet worden konnte. Die betreffenden Artikel der Herzog'schen Realencyklopädie sind in der Regel nicht besonders erwähnt, weil es sich von selbst versteht, dass sie sich in derselben finden.

Sofern anderweitige Pflichten mich nicht daran hindern, werde ich das Werk, dessen zweiter und dritter Band das Mittelalter und die Neuzeit umfassen sollen, ohne Unterbrechung zu Ende führen.

Den Index verdanke ich der Freundlichkeit des Cand. theol. Herrn Karl Weckerling in Friedberg, dem ich auch öffentlich meinen Dank für seine Mühe ausspreche.

Giessen, im November 1869.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Seite.

Einleitung. 1— 17

§. 1. Begriff der Dogmengeschichte 1— 2
§. 2. Entstehung, Geschichte und Idee der dogmenhistorischen Wissenschaft . 2— 8
§. 3. Gliederung. 8— 12
§. 4. Quellen und Hülfsmittel. 12— 17

Prolegomena. 17— 32

§. 5. Das christliche Grunddogma oder der Ausgangspunkt der christlichen Lehrbildung (der Glaube an Jesus als den Messias) . . 17— 18
§. 6. Die Idee des Reiches Gottes und die Messiasidee als die gemeinsamen Grundlagen des Judenthums und des Christenthums . . 18— 25
§. 7. Die specifisch christliche Fassung und Fortbildung der Messiasidee durch Jesus und die Apostel, und die Taufformel . . . 25— 31

Erster Theil.

Das patristische Zeitalter

(vom Ende des apostolischen Zeitalters bis zur Mitte des achten Jahrhunderts).

§. 8. Uebersicht . 32— 35

Erster Abschnitt.

Begründung der altkatholischen Kirchenlehre

(erste Herausstellung einer förmlichen Bekenntnissgrundlage). . 35—123

§. 9. Die herrschenden Gegensätze. 35— 37
§. 10. Der vulgäre Ebionitismus 37— 43
§. 11. Der philosophirende Ebionitismus 43— 54

Essenischer Ursprung S. 46. Das Buch Elxai S. 46. Die Klementinen S. 48. Literatur und Ausgaben S. 52.

Seite.

§. 12. Der Gnosticismus . 54— 62
Grundcharacter S. 56. Name S. 59. Eigenthümlichkeiten S. 60. Quellen S. 61. Literatur S. 62.

§. 13. Erstes (semitisches) Stadium der Gnosis (Vorwiegen der physisch-kosmologischen Richtung) 62— 77
Kerinth S. 65. Das Buch Baruch S. 69. Saturninus S. 72. Die Ophiten des Irenaeus S. 73. Die Kainiten S. 76. Literatur S. 76.

§. 14. Zweites (hellenisches) Stadium der Gnosis (Vorwiegen der logischen Richtung) 77— 86
Basilides S. 78. Valentinus S. 80. Valentinianer S. 84. Neubasilidianer S. 84. Naassener S. 84. Peraten S. 85. Literatur S. 85.

§. 15. Drittes (katholisirendes) Stadium der Gnosis (Relatives Vorwiegen der ethischen Richtung) 86— 91
Markion und Markioniten S. 87. Bardesanes S. 89. Pistis Sophia S. 90. Literatur S. 90.

§. 16. Die Glaubensregel als Ausdruck des altkatholischen Dogmas . 91— 95

§. 17. Die literarischen Vertreter des apostolisch-katholischen Glaubens im Zeitalter der apostolischen Väter 95—115
Der sog. erste Brief des Clemens Rom. S. 96. Pseudoclementinische Schriften S. 99. Brief des Barnabas S. 100. Die ignatianischen Briefe S. 104. Brief des Polykarp S. 107. Brief an Diognet S. 108. Vermächtnisse der zwölf Erzväter S. 109. Hirte des Hermas S. 111. Ausgaben und Literatur S. 113.

§. 18. Die übrigen Katholiker des zweiten Jahrhunderts, von Justin bis auf Irenaeus 116–123
Katholische Schriftsteller von 125—200 S. 116. Justin der Märtyrer S. 117. Tatian S. 118. Athenagoras S. 119. Theophilus von Antiochien S. 120. Hermias S. 120. Irenaeus S. 120. Ausgaben und Literatur S. 121.

Zweiter Abschnitt.

Entwickelung der altkatholischen Kirchenlehre. 124—404

A. Die Factoren der Entwickelung. 124–186

§. 19. I. Allgemeines. 124–126

II. Die persönlichen Träger der Entwickelung oder die Kirchenlehrer. 126—186

§. 20. Die griechischen Kirchenlehrer 126—157
Die alexandrinische Katechetenschule und die Vorläufer des Origenes S. 131. Origenes S. 134. Der Traditionalismus S. 138. Christliche Neoplatoniker und Peripatetiker S. 140. Die griechische Vermittelungstheologie S. 144. Johannes von Damaskus S. 149. Ausgaben und Literatur S. 150.

§. 21. Die lateinischen Kirchenlehrer 157—186
Die ersten Mittelglieder zwischen der griechischen und der lateinischen Theologie S. 161. Die ersten kirchlichen Vertreter einer selbstständigen lateinischen Theologie S. 165. Die christlichen Popularphilosophen lateinischen Idioms S. 167. Die gräcisirenden Theologen der lateinischen Kirche im vierten

Seite.

Jahrhundert S. 169. Augustinus S. 172. Anhänger und Gegner der Anthropologie des Augustinus S. 179. Gregor der Grosse und Isidorus von Sevilla S. 181. Ausgaben und Literatur S. 181.

B. Die Ergebnisse der Entwickelung. 186—404

I. Feststellung derjenigen Dogmen, welche die allgemeinen Grundlagen des christlich-kirchlichen Bewusstseins und der kirchlichen Glaubenslehre bildeten. 186—243

1. Die Lehre von der Gottheit Christi. . . . 186—230

§. 22. Die Lehre von der Gottheit Christi in den beiden ersten Jahrhunderten . 186—194

§. 23. Entwickelung der Lehre von der Gottheit Christi im dritten und vierten Jahrhundert bis zum Anfang des arianischen Streites 194—210

§. 24. Arianischer Streit und kirchliche Feststellung der Homousie des Sohnes mit dem Vater 210—230

Entstehung des Streites S. 214. Arius und seine Lehre S. 214. Aeusserer Verlauf des Streites S. 217. Begründung und Fortbildung des Arianismus S. 221. Der neue Monarchianismus S. 223. Der neue Origenismus S. 225. (a) der semiarianische Lehrbegriff S. 225. b) der athanasianische Lehrbegriff.) Literatur S. 229.

2. Die Lehre von der Kirche 230—243

§. 25. Bedeutung derselben für die altkatholische Kirche 230—231

§. 26. Entwickelung der Lehre von der Kirche 231—243

Bis zur Mitte des dritten Jahrh. S. 233. Von der Mitte des dritten Jahrh. bis gegen Ende des vierten S. 237. Optatus von Mileve und Augustinus im Kampfe mit den Donatisten S. 239. Literatur S. 243.

II. Feststellung der formalen Kriterien der rechtgläubigen Kirchenlehre. 243—268

1. Die zum Grunde liegende Praxis. . . . 243—252

§. 27. Erhebung der Glaubensregel zur entscheidenden Norm. . . . 243—245

§. 28. Die Fortbildung der Glaubensregel und die übrigen Normen (die heil. Schrift, die älteren orthodoxen Väter, Geheimtraditionen, neue Weissagungen) 245—246

§. 29. Schriftkanon . 246—250

§. 30. Schriftauslegung 250—252

2. Die theoretische Rechtfertigung dieser Praxis. 252—266

§. 31. Die Lehre von der Tradition und von der kirchlichen Lehrautorität . 252—258

§. 32. Die Lehre von der Inspiration der Bibel 258—266

3. Abstracte Grundsätze über die Kriterien der Rechtgläubigkeit. 267—268

§. 33. Vincentius Lerinensis 267—268

Seite.

III. Feststellung derjenigen Dogmen, welche die einzelnen Momente des kirchlichen Lehrsystems darstellen. 268–404

1. Theologie (Lehre von Gott). 268–328

a. Die Gottheit nach ihrem Sein an sich. . . . 268–287

§. 34. Dasein Gottes . 268–272
§. 35. Erkennbarkeit Gottes 273–275
§. 36. Wesen Gottes . 275–281
§. 37. Eigenschaften Gottes 281—287

b. Die Gottheit nach ihrem Sein in der Offenbarung (sich selbst und der Welt gegenüber). Lehre von der Dreieinigkeit und von der Person des historischen Christus. . . . 287—328

Vorbemerkung. 287

§. 38. Die Lehre vom heiligen Geist 288–296
Bis zum arianischen Streit S. 289. Seit dem arianischen Streit S. 293.
§. 39. Die Lehre von der Dreieinigkeit bis 381 297—302
§. 40. Die weitere Entwickelung der Lehre von der Dreieinigkeit durch Augustinus und Johannes von Damascus 303—308
§. 41. Die Lehre vom Verhältniss des Menschlichen zum Göttlichen in der Person des historischen Christus bis 325 308—312
§. 42. Weitere Entwickelung der kirchlichen Christologie im vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts 312—316
§. 43. Der nestorianische und der eutychianische Streit 3 6 322
§. 44. Die Monophysiten und der Dreikapitelstreit. 322—325
§. 45. Die monotheletischen Händel und Johannes von Damascus . . 325—328

2. Kosmologie (Lehre von der Welt). . . . 328—347

§. 46. Weltschöpfung. 328–336
§. 47. Vorsehung und Theodicee 336—340
§. 48. Geisterlehre . 340–347

3. Anthropologie (Lehre vom Menschen). . . 347—370

§. 49. Die Bestandtheile des Menschen 347—348
§. 50. Die Entstehungsart der individuellen Menschenseelen 348–350
§. 51. Die Menschennatur als Ebenbild Gottes 350—351
§. 52. Die Grundeigenschaften der Menschennatur (Freiheit und Unsterblichkeit). 351–353
§. 53. Die Menschennatur und die Sünde 353–354
§. 54. Lehre der griechischen Väter von der Sünde 354—357
§. 55. Lehre der abendländischen Väter von der Sünde in den vier ersten Jahrhunderten. 357—360
§. 56. Der pelagianische Streit 360—364
§. 57. Die pelagianische Lehre von der Sünde und die Antithese des Augustinus . 364–370

Seite.

4. Soteriologie (Lehre vom Heil). 370—396

§. 58. Die objective Begründung des Heiles durch Christus (Lehre von der Erlösung und Versöhnung) 370—376
§. 59. Die Bedingungen der subjectiven Aneignung des Heiles . . . 376—377
§. 60. Die Lehre von der Freiheit und Gnade und der pelagianische Streit . 377—383
§. 61. Der Semipelagianismus. 383—386
§. 62. Die Mittel der Heilsaneignung 386—387
§. 63. Die Taufe . 387—390
§. 64. Das Abendmahl 390—396

5. Eschatologie (Lehre von den letzten Dingen). . 397—404

§. 64. Der Zustand der Einzelnen nach dem Tode bis zur Auferstehung. 397—399
§. 66. Die Wiederkunft Christi und die Auferstehung. 399—401
§. 67. Das Weltgericht 401—404

Index. 405—416
Verzeichniss der in diesem Bande vorkommenden Bibelstellen . 416—417

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Einleitung.

§. 1. **Begriff.** Unter der christlichen Dogmengeschichte verstehen wir die wissenschaftliche Darstellung der Entstehung und Entwickelung des christlichen Lehrbegriffs oder denjenigen Theil der historischen Theologie, welcher die Geschichte der Ausprägung des christlichen Glaubens in Begriffen, Lehrsätzen und Lehrgebäuden darstellt.

Ueber den Begriff *δόγμα* in seiner Anwendung auf die christlichen Glaubenslehrsätze herrschte und herrscht vorzüglich in Einer Beziehung, nämlich rücksichtlich der Frage, ob Dogmen blosse subjective Lehrmeinungen oder aber Ausdrücke objectiv und allgemein gültiger, den Inhalt des christlichen Glaubens wesentlich constituirender Wahrheiten sind, eine Meinungsverschiedenheit, welche für die Fassung der Dogmengeschichte nicht ohne Bedeutung ist. Dieselbe betrifft aber nicht den allgemeinen Begriff, sondern die Idee (vgl. §. 2) dieser Disciplin, ist daher hier noch nicht zu erörtern. Hier genügt es, folgende drei Punkte festzustellen: 1) es handelt sich in der Dogmengesch. im Gegensatz zu anderen Ausprägungsformen des christlichen Glaubens (Sitte, Leben, Cultus u. s. w.) um die Geschichte der Ausprägung desselben in der Form der Vorstellung oder Lehre, kurz als Inhalt des Bewusstseins. Bei der dem Dogmenhistoriker obliegenden Feststellung der Vorstellungen oder Lehren, welche sich über die Gegenstände des christlichen Glaubens gebildet haben, kommt es aber darauf gar nicht an, auf welcher Stufe begrifflicher Gediegenheit ihm dieselben in der Geschichte begegnen; vielmehr ist es gleichgültig, ob sie ihm unmittelbar in begrifflicher Form entgegentreten oder formlos und seiner eigenen gestaltenden Fassung oder zusammenfassenden Gestaltung erst noch gewärtig. Es genügt, dass sie als Lehrsätze (also z. B. nicht lediglich poetisch) gemeint sind (man denke z. B. an die Beschreibung des Verhältnisses Christi zum Vater durch die rein bildlichen und doch eine Lehre ausdrückenden Worte: lumen de lumine). Auch den Unterschied, den Basilius de sp. sancto 27 zwischen *δόγματα* (esoterischen Lehren, die lediglich im Besitze der tiefer Eingeweihten

sind) und κηρύγματα (exoterischen Lehren, die Allen zugänglich sind, Allen gepredigt werden) aufrichtet, eignen wir uns nicht an, wozu wir um so mehr berechtigt sind, als Basilius schon bei den Kirchenvätern mit demselben nicht durchgedrungen ist. 2) Es handelt sich um die Geschichte der christlich-kirchlichen Theorie nicht sowohl von dem, was sein soll, als von dem, was ist, also nicht um die Geschichte der Moral, sondern um die der metaphysischen, kosmologischen, anthropologischen und soteriologischen Lehre der christlichen Kirche, die freilich auch die Sittenlehre bedingt, aber durchaus nicht in praecepta besteht. Zwar könnte man auch von ethischen, d. h. wesentlich die Sittlichkeit betreffenden Dogmen reden (so spricht Plato de republ. VII. p. 538 C von δόγματα — περὶ δικαίων καὶ καλῶν). Allein diess würde weder dem in der späteren antiken Philosophie und bei den Kirchenvätern vorwiegenden, noch dem modernen Sprachgebrauche entsprechen, und in keinem Falle hat es die Dogmengesch. unmittelbar mit der Geschichte der christlichen Ethik zu thun (Seneca epp. 94, 95 stellt, ohne den Zusammenhang der Metaphysik mit der Ethik zu verkennen, die δόγματα oder decreta den praecepta ausdrücklich gegenüber. Clemens Alex. Paedag. p. 98 schreibt dem göttlichen Logos das zwiefache Geschäft zu, einmal — als ἐν τοῖς δογματικοῖς δηλωτικὸς καὶ ἀποκαλυπτικός — διδασκαλικός, sodann — als πρακτικός, zur διάθεσις ἠθοποιΐας ermahnend und Vorschriften über das Handeln gebend — παιδαγωγός zu sein. Gregor von Nyssa theilt ep. 24 die christliche Wissenschaft in das ἠθικὸν μέρος καὶ δογμάτων ἀκρίβειαν, vgl. Cyrill von Jerus. catech. 4, §. 2. Ebenso unterscheidet Theodoret die δογμάτων διδασκαλία (δογματικοὶ λόγοι) und die ἠθικὴ παραίνεσις (διδασκαλία), opp. ed. Hal. III, p. 128. 140. 412. vgl. zu Ps. 1). — 3) Es handelt sich nicht um die Geschichte der Technik der Glaubenslehre, d. h. der formellen Seite der sog. Dogmatik, sondern lediglich um die Geschichte der Glaubenslehre und Glaubenslehren im substantiellen Sinne, also um die Gesch. der Dogmatik nur in so weit, als die systematische Verknüpfung der Glaubenslehrsätze auf den Inhalt derselben zurückgewirkt hat.

Ueber den patristischen Gebrauch des Wortes δόγμα s. Suiceri thesaur. ecclesiast. e patr. graec. Amst. 1682, unter diesem Wort.

Ueber den Begriff der Dogmengeschichte handeln im Zusammenhang mit anderen Fragen der Einleitung in dieselbe — im achtzehnten Jahrhundert: Christ. Wilh. Franz Walch (Gedanken von der Gesch. der Glaubenslehre. 1756. Zweite Aufl. Goett. 1764); Chr. Friedr. Roesler (de theoria historiae dogmatum. Tub. P. I. 1796. P. II. 1798); W. K. L. Ziegler (Ideen über den Begriff und die Behandlungsart der Dogmengesch., in Gabler's neuestem theolog. Journal. 1798. 2. Bd., S. 325—58); — in neuerer Zeit: Kliefoth (Einleit. in die Dogmengeschichte, Parchim und Ludwigslust 1839); Kling (über Begr., Gesch. u. Literat. der Dogmengesch., in: Stud. u. Kritik. 1840. H. 4, 1841. H. 3, 1843. H. 1); Engelhardt (Einleit. in die Dogmengesch., aus dem Nachlass abgedruckt in: Niedner's Zeitschr. für d. histor. Theologie 1860, H. 3).

§. 2. Entstehung, Geschichte und Idee der dogmenhistorischen Wissenschaft.

Als besonderer, selbstständiger und rein historischer Zweig der theologischen Wissenschaft schreibt sich die Dogmengesch. erst aus der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts her. In elementarer Weise war dieselbe jedoch schon zuvor vorhanden. Die ersten Sammler dogmengeschichtlichen Stoffes

waren die Häreseologen und Häresimachen des 2. und 3. Jahrhunderts, namentlich Irenaeus, Tertullian und Hippolyt, deren auf Zusammenstellung und Widerlegung der früheren Ketzerlehren gerichtete Schriften im 4. und 5. Jahrh. die Grundlage vollständigerer und erweiterter Sammlungen wurden, unter welchen des Epiphanius Panarion neben ähnlichen Werken des Philastrius, des Theodoret u. A. am meisten hervorragt. Ein Katalog alter und neuer Häresien füllt auch den zweiten Theil der *πηγὴ γνώσεως* des Johannes von Damascus (8. Jahrh.). Dagegen stellt der dritte Theil desselben Werkes (die *ἔκθεσις* oder *ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*) sammt eigenen Zuthaten des Verfassers — zahlreiche dogmatische Aussprüche der rechtgläubigen griechischen Kirchenväter der Vorzeit zusammen, während auf Seiten der lateinischen Kirche Isidorus Hispalensis († 636) in seinen drei Büchern sententiarum aus den Schriften des Augustinus, Gregors des Grossen und anderer Lateiner die Hauptergebnisse der abendländisch-katholischen Lehrentwickelung herausgehoben hatte. Hauptsächlich aus diesen Sentenzen erwuchs, bevor (im 12. Jahrh.) des Johannes von Damascus *ἔκθεσις* in's Lateinische übersetzt war, ihren materiellen Bestandtheilen nach die mittelalterliche Theologie, welche (obgleich vorzugsweise auf Systematisirung des bereits vorhandenen gerichtet) den überkommenen Schatz nebenbei auch bereicherte. Aber erst die Reformation führte zu bedeutenderen neuen Forschungen und Sammlungen, welche jedoch anfangs von Katholiken sowohl als Protestanten vorzugsweise behufs Vertheidigung der eigenen oder behufs Widerlegung der gegnerischen Dogmatik, dann auch in gelehrtem, aber bis in's 18. Jahrh. (auch auf protestantischer Seite) nie in rein historischem Interesse unternommen wurden. Diess gilt sowohl von dem reichhaltigen und nicht ohne Geist geschriebenen Werke des Jesuiten Dionysius Petavius „de theologicis dogmatibus“ (Par. 1644 f.), als von dem ähnlichen, freilich bei weitem nicht so grossartig angelegten des Schotten Forbesius a Corse (instructiones historico-theologicae de doctrina christiana, Amstelod. 1645). Denn auch die Protestanten erwiesen sich auf diesem Gebiete vor Allem als Polemiker und arbeiteten insofern in derselben kritischen Richtung, wie schon im 6. Jahrh. der monophysitische Theologe Stephanus Gobarus, gewissermassen auch Petrus Abaelard im 12. Jahrh. (Jener stellte in einer besonderen, nicht erhaltenen Schrift unter 52 Rubriken die einander widersprechenden dogmatischen Lehren älterer Kirchenväter einander gegenüber — Phot. biblioth. cod. 232 —; Abaelard that dasselbe in seinem „Sic et non“.) Um aus der Vorzeit Zeugen für die eigene, wider die gegne-

1*

rische Confession vorzuführen, statteten die Lutheraner Matthias Flacius (Haupturheber der 1559–1574 entstandenen magdeburgischen Centurien), Martin Chemnitz († 1586), Joh. Gerhard († 1637), Andreas Quenstedt († 1688), die Reformirten G. J. Vossius († 1649), Dallaeus († 1670), Pearson († 1686), Jacob Basnage († 1723) ihre geschichtlichen, polemischen und dogmatischen Werke mit bedeutenden Massen dogmenhistorischen Stoffes aus. Eine Ausnahme macht rücksichtlich der Tendenz im 17. Jahrh. fast nur der irenisch gesinnte Georg Calixtus († 1656), während „der Ketzerpatron“ Gottfried Arnold († 1714) in seiner „unparteiischen Kirchen- und Ketzergeschichte“ sich keineswegs von der Streittheologie lossagte, sondern seinen Feind nur auf einer anderen Seite suchte, als die früheren Polemiker. Denn er kehrte vom Standpunkte eines mystisch gefärbten Pietismus aus seine Waffen gegen die protestantische nicht minder als gegen die katholische Schuldogmatik selbst und eröffnete damit auf dem Gebiete der historischen Theologie einen Kampf, den Semler († 1791) mit grossartigem Scharfsinn vom Standpunkte der rationalistischen Kritik aus fortsetzte. Mosheim († 1755) dagegen gewann durch einen freieren und tieferen historischen Blick eine Stellung nicht nur zwischen, sondern auch über den Parteien und wurde dadurch der Begründer einer wirklichen kirchen- und dogmengeschichtlichen Wissenschaft. Nunmehr bequemten sich allmählich selbst conservative Lutheraner, wie C. W. F. Walch († 1784), den Forderungen der Zeit an. Andere, wie Ernesti, Cramer, Schroeckh, Planck und Roesler wandelten sogar ganz unbedenklich in den Spuren Mosheim's oder auch Semler's; und als Muenscher (seit 1797) seine aus tüchtigen Quellenstudien und verständiger Kritik hervorgegangenen noch jetzt unentbehrlichen Hand- und Lehrbücher schrieb, war eine historisch-kritische Methode, welche rein gelehrten Bedürfnissen genügen konnte, bereits Gemeingut der Theologie geworden. Allein diese letztere konnte auf die Dauer an jener verständigen, nüchternen Kritik sich nicht genügen lassen; Herder, Schleiermacher, Schelling u. A. hoben sie über dieselbe hinaus, und zuletzt machte sich auch in der Betrachtung der Dogmenentwickelung ein neuer Umschwung geltend, namentlich jene tiefere und vielseitigere Würdigung des Wesens der Offenbarung und der Religion, sowie eine nicht bloss kritisch-pragmatische, sondern auch speculative, der organischen und idealen Einheit in der Vielheit der Ereignisse nachspürende, lebendige Auffassung der Geschichte. Hierin und in einer eingehenderen kritischen Detailforschung war der letzte Fortschritt unserer Disciplin, der (freilich

in ganz verschiedener Weise) am meisten bei Neander, Baumgarten-Crusius und Baur in die Augen springt, begründet. Einer eigentlich künstlerischen Gestaltung ist sie wegen ihres abstracten Gegenstandes vielleicht nicht fähig. Dennoch bleibt sie werthvoll, wenn sie die dem Theologen gestellte Aufgabe erfüllt, sich und der wissenschaftlichen Gemeinde ein genetisches Verständniss des gegenwärtigen Bestandes der christlichen Glaubenslehre und der Bedingungen ihrer Fortbildung zu vermitteln.

Theils behufs der Vertheidigung der eigenen Position, theils, um die römisch-katholischen Gegner mit ihren eigenen Waffen anzugreifen, suchten die protestantischen Dogmatiker und Polemiker des 16. und 17. Jahrhunderts (weit entfernt, sich auf den freilich in erster Linie urgirten Schriftbeweis zu beschränken) sich derjenigen Aussprüche der Kirchenväter zu bemächtigen, welche geeignet waren, das hohe Alter und die fast ununterbrochene Tradition der von ihnen vertretenen Lehre in der Kirche nachapostolischer Zeit zu belegen. So entstand das, was man in früherer Zeit historische, dann aber, besonders seit dem Ende des 17. Jahrh., patristische Theologie (d. h. Dogmatik) nannte (vgl. darüber meine Abhandlung in den „Jahrbüchern für deutsche Theol.“, Bd. X, S. 41 f.). Hierunter verstand man nämlich einen „complexus dogmatum sacrorum ex mente sententiaque patrum“, welcher darthun sollte, „quo pacto veritas religionis christianae conservata semper sit in ecclesia ac propagata“ (J. F. Buddeus: Isagoge historico-theolog. ad theolog. universam, Lips. 1730, p. 478). Derartige Zusammenstellungen sogenannter testimonia patrum gewährten bereits einen gewissen Einblick in die Entwickelungsgeschichte der Kirchenlehre, entbehrten jedoch sowohl der äusseren als auch der inneren (d. h. principiellen) Selbstständigkeit; der äusseren insofern, als sie gewöhnlich nicht in besonderen Schriften, sondern als Bestandtheile thetisch-dogmatischer Werke auftraten, der inneren insofern, als sie lediglich als Mittel zu dogmatischen, apologetischen und polemischen Zwecken dienten, dagegen nicht im Geiste unbefangener geschichtlicher Forschung und nicht um unmittelbar historischer Zwecke willen unternommen wurden. Dieser Fesseln wurde die Betrachtung der Entstehung und Entwickelung der kirchlichen Glaubenslehre keineswegs sofort entledigt, als im 18. Jahrh. zuerst die Mystik der Pietisten, sodann die Kritik der Rationalisten auf die Kluft hinwiesen, welche zwischen dem Urchristenthum einerseits, der orthodoxen Dogmatik der letzten Jahrhunderte andererseits befestigt sei, und, indem sie innerhalb des ersteren wieder Fuss fassen zu wollen erklärten, die letztere über Bord warfen. Denn nunmehr traf die früherhin als Zeugen und Stützen des orthodoxen Systems begrüssten Kirchenväter wegen ihrer Solidarität mit diesem das Schicksal, als Mittelglieder zwischen der Wahrheit der h. Schrift und den Verirrungen der späteren Dogmatik für die letzteren mitverantwortlich gemacht zu werden. Eine wirklich unparteiische historische Stellung der Theologie — gegenüber der Geschichte des kirchlichen Lehrbegriffs war dadurch nicht erreicht, sondern nur vorbereitet. Allein es war folgenreich, dass man nunmehr die Kirchenlehre als Ergebniss eines Jahrhunderte langen Werdeprocesses begreifen lernte, als ein Gebilde, welches wegen der vielen menschlichen Zuthaten, die es aufwies, fast auf allen Punkten die Kritik herausforderte; und da es in der deutschen Theologie auf die Dauer nicht an Männern fehlen konnte, welche diese Kritik unparteiisch — und ohne das Ungestüm der ersten Angreifer des alten Systems — zu handhaben mindestens bemüht waren, so bedurfte es ausser fortgesetzten gelehrten Forschungen nur noch einer Umbildung der Ansicht

über das Wesen der Religion und über das Wesen der Geschichte überhaupt, um aus unserer Disciplin das zu machen, was sie sein soll. An die Stelle der alten theologia patristica, einer appendix der (zuerst hochgehaltenen, dann verworfenen) orthodoxen Dogmatik musste jener nicht nur selbstständige und rein historische, sondern auch von einer einheitlichen Idee getragene Zweig der theologischen Wissenschaft treten, zu welchem unser Jahrhundert die Dogmengeschichte zu gestalten wenigstens begonnen hat. Der Dogmatik und Polemik gegenüber war sie schon durch Mosheim principiell selbstständig geworden; äusserlich wurde sie es durch Münscher (1797), S. G. Lange (1796), Wundemann (1798), Münter (1802) und Augusti (1805), welche sie in besonderen Lehrbüchern darzustellen anfingen. Aber aus dem eigenthümlichen Geiste des Christenthums heraus und als einen relativ nothwendigen und einheitlichen Entwickelungsprocess vermochten diese Historiker sie noch nicht zu begreifen. Noch Tittmann war nach dem Vorgange Ernesti's, Doederlein's u. A. geneigt, in der Dogmengesch. lediglich eine Kette von willkürlichen, subjectiven, mehr oder minder misslungenen Versuchen christlicher Lehrbildung und im orthodoxen System ein zufälliges Resultat dieser Versuche zu erblicken.

Diese Gelehrten legten Gewicht darauf, dass ja auch der Ausdruck *δόγμα* nach seiner Etymologie und nach dem älteren Sprachgebrauche nicht Lehrwahrheit, sondern Lehrmeinung bedeute, d. h. eine der Vervollkommnung ebenso bedürftige als fähige subjective Fassung eines Momentes der christlichen Wahrheitssubstanz, nicht ein substantielles Moment der Offenbarung selbst, und es fragt sich, ob diese Behauptung ganz ohne Grund ist. Auf die Bemerkung des Marcellus von Ancyra (Eus. c. Marcell. I, 4), ein Dogma sei als solches wesentlich Ergebniss menschlicher Ueberlegung und Entscheidung („der Ausdruck Satzung hängt zusammen mit der menschlichen Ueberlegung und Entscheidung" — *τὸ τοῦ δόγματος ὄνομα τῆς ἀνθρωπίνης ἔχεται βουλῆς τε καὶ γνώμης*) kann sie freilich nicht gestützt werden. Denn das ist eine vereinzelt dastehende, dem altkirchlichen Usus nachweislich widersprechende etymologische Reflexion. Ferner kann *δόγμα* zwar oft durch „Meinung" übersetzt werden, aber niemals liegt in dem Worte selbst, dass das Bezeichnete nur Meinung (im Gegensatz zur Wahrheit) sei, sondern diess bleibt entweder unentschieden, oder es ergiebt sich, sei es aus besonderen Zusätzen (z. B. *δόγματα ψευδῆ* Clem. Alex. Strom. VII, 758 f.), sei es aus dem Zusammenhang. Im klassischen Sprachgebrauch ist *τὸ δόγμα* = *τὸ δεδογμένον*, placitum oder decretum, das für ein Individuum oder für eine Gemeinschaft — sei es in der Sphäre des Denkens oder sei es in der des Wollens und Sollens — Feststehende, Beschlossene, Endgültige. (Daraus ergibt sich für das practische Gebiet die Bedeutung: Willensmeinung, Beschluss, Verordnung, Gebot — *δόγματα τῆς συγκλήτου* = Senatsbeschlüsse, Polyb. X, 4, §. 6. III, 27, §. 7; *κοινὸν πόλεως δόγμα* = *νόμος*, Plato de legg. I. p. 644 D; in der LXX. und im N. T. Dan. II, 13. VI, 8. 9. 15. Luc. II, 1. Apgsch. XVI, 4. XVII, 7. Eph. II, 15. Col. II, 14; für uns handelt es sich jedoch nur um das theoretische Gebiet.) Bei den Philosophen des Alterthums heisst es oft „Grundsatz", entweder im Gegensatz zu abgeleiteten Sätzen (= Fundamentalsatz. Seneca ep. 95) oder im Gegensatz zu Sätzen, die erst noch eines Beweises bedürfen (= Axiom. M. Aurel. *πρὸς ἑαυτόν* II, 3: *ταῦτά σοι ἀρκείτω, ἀεὶ δόγματα ἔστω*). Allein mit alle dem ist unsere Frage noch nicht entschieden. Denn in der Regel heisst *δ.* schlechthin: Lehrsatz, Lehre oder Grundsatz (daher *δογματικοί* den Gegensatz bildet zu *ἐφεκτικοί* oder *σκεπτικοί*, d. h. zu Solchen, die alle bestimmten Lehrsätze verwarfen), und gerade jene Bedeutung ist auch bei den Kirchenvätern die gewöhnliche, so dass der Gesichtspunkt, unter den das Bezeichnete gestellt wird,

von der Stellung des Urtheilenden zum Urheber des Dogmas abhängt. Wenn daher die Kirchenväter von δόγματα τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων (Ignat. ad Magnes. 13), von τὰ θεῖα δόγματα, von den δόγματα τῆς ἐκκλησίας (Chrysost. in ep. ad Philipp. hom. 6) reden: so denken sie freilich an unerschütterliche Wahrheiten, denen sich Jedermann unterwerfen muss. Ebenso, wenn sie von τὰ δόγματα oder τὸ δόγμα schlechtweg reden, dabei aber Gott, die Werkzeuge der Offenbarung oder die rechtgläubige Kirche als Urheber im Sinne haben (Orig. c. Cels. III, c. 39. Euseb. h. e. VII, 30. IX, 5). Nur liegt das nicht im Ausdruck δ. selbst. Denn andererseits reden sie ja auch von dem δόγμα der Heiden (Chrysost. in I. ad Corinth. hom. 33) oder von δόγματα der Häretiker (z. B. Theodoret fab. haer. II, 11).

Hiernach entbehrt die Ansicht der oben genannten Theologen im Sprachgebrauche der Kirchenväter nicht gerade aller Stützen. Allein abgesehen davon, dass die Kirchenväter, wenn sie von kirchlichen Dogmen reden, dabei niemals blosse Lehrmeinungen, sondern stets Jedermann bindende Lehrwahrheiten im Auge haben, ist diejenige Ansicht von der Geschichte, welche Tittmann und die Uebrigen auf die Entwickelung der Kirchenlehre anwenden, unhaltbar. Die neuere Philosophie hat zur Anerkennung gebracht, dass das Gesetz organischer Entwickelung, welches die höheren Stufen des Naturlebens beherrscht, auch der Geschichte innewohnt und in dieser Einheit und Zusammenhang stiftet, die unscheinbarsten Hüllen zu Trägern der fruchtbarsten und edelsten Keime macht und den Zufall, ja selbst den Tod aus der Geschichte verbannt, insonderheit, dass es ebenso unmöglich ist, in einer mehr als tausendjährigen Geschichte eines Hauptfactors der Cultur ein leeres Gewebe von Aberglauben, als eine blosse ermüdende ewige Wiederkehr derselben unwandelbaren Wahrheit darin zu erblicken; und wenn Schleiermacher von den Umhüllungen der philosophischen und der scholastischen Metaphysik den religiösen Kern unterscheiden, andrerseits Schelling und Hegel in den naivsten Anschauungen und Vorstellungen früherer Geschlechter Keime und Hüllen der tiefsten speculativen Ideen erkennen lehrten; wenn sie zeigten, dass in der Geschichte anstatt eines blossen Nebeneinander und Nacheinander von Finsterniss und Licht und eines bunten Spieles des Zufalls oder menschlicher Willkür eine stufenmässige, dem Gesetze einer inneren objectiven Nothwendigkeit gohorchende Entwickelung herrsche: so musste und muss das auch der Dogmengeschichte zu Gute kommen. Von dieser höheren Ansicht der Sache finden sich in den dogmengeschichtlichen Arbeiten von Bertholdt, Ruperti, Lentz, Engelhardt und Klee theils noch gar keine, theils nur geringe Spuren, deutlichere und zum Theil sehr entschiedene dagegen in den betreffenden Darstellungen von Baumgarten-Crusius, Hagenbach, Meier, Marheineke, Baur, Neander, Gieseler und Carl Beck. Daraus folgt freilich nicht, dass die Dogmengeschichte bereits ihre adäquate Form gefunden hat; in Compendien, die immer wieder nöthig werden (und die Lehr- und Handbücher fast aller Genannten sind Compendien), kann sie dieselbe überhaupt nicht finden.

Ueber die Geschichte der Dogmengeschichte vgl.:

C. F. Staeudlin, Gesch. und Literatur der Kirchengeschichte. Hannov. 1827.

F. Ch. Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung. Tüb. 1852; desselben Lehrb. der christl. Dogmengesch. 2. Aufl. Tüb. 1858, S. 19—58.

Ueber die Idee, den Zweck und den Werth der Dogmengesch.:

J. A. Ernesti, prol. de theologiae historicae et dogmaticae conjungendae necessitate, Lips. 1759 (und in opusc. theol. ed. 2, Lips 1792).

Lud. Wachler, prol. de theologia ex historia dogmatum emendanda. Rintel. 1795.

Chr. Friedr. Illgen, der Werth der christl. Dogmengesch., Leipz. 1817.

Vergl. auch die Literatur zu §. 1 und: de Wette, Ueber Religion und Theologie. Berl. 1815 (2. Aufl. 1821), S. 162—222.

Feuerlein, Gedanken über Religion, Dogma und Cultus (in Zeller's Theologischen Jahrbüchern, Tübingen 1848, H. 3).

Niedner, das Recht der Dogmen, in dessen Zeitschr. für die hist. Theol. 1851, H. 4.

Ueber die römisch-katholische Auffassung der Dogmengesch. die Abhandlung von Kuhn in Hefele's Tübing. theol. Quartalschrift, 1850, S. 256 f.

§. 3. Gliederung. Die Methode der Dogmengeschichte ergibt sich auf der einen Seite aus der (hier nicht erst festzustellenden) der geschichtlichen Wissenschaft überhaupt angemessenen Methode. Die Anwendung der allgemeinen Gesetze historischer Betrachtung und Darstellung auf das in Rede stehende besondere Object hängt aber hauptsächlich ab von der Ansicht des Darstellenden 1) darüber, was in dem christlichen Lehrbildungsprocess als Substanz, was dagegen als Accidens anzusehen sei; 2) über den Anfangspunkt und Endpunkt der darzustellenden Entwickelung; 3) über die Haupt-Epochen und Perioden derselben. 1. Die unveränderliche Substanz, welche sich durch die dogmengeschichtliche Bewegung hindurchzieht, kann nur in dem bestehen, was den christlichen Glauben, so weit derselbe in Vorstellungen zu Tage tritt, wesentlich constituirt. Worin diess aber zu finden sei, darüber herrscht die grösste Verschiedenheit der Ansichten. Die äussersten Pole stellen hier einerseits die Hegel'sche Philosophie, andererseits die römisch-katholische Theologie dar. Denn jene erblickt in der durch Jesus Christus der Menschheit zum Bewusstsein gekommenen Idee der wesentlichen Einheit des Göttlichen und Menschlichen die Substanz der christlichen Glaubenslehre. Diese rechnet zur Substanz derselben (einschliesslich seiner theologischen Form) den ganzen Inhalt der empirischen katholischen Kirchenlehre, welche angeblich schon im Urchristenthum, wenngleich noch nicht explicite, enthalten war. Zwischen beiden steht die evangelische Kirche, welcher jene Substanz mit dem wesentlichen Lehrinhalt der h. Schrift als der Urkunde der christlichen Offenbarung sich deckt. Letzterer nun drückt sich in der urchristlichen Taufformel aus, welche den Glauben an Gott den Vater, den Sohn und den h. Geist als den Kern der Christenlehre hinstellt. Soll aber angegeben werden, worin das wesentliche Bekenntniss der christlichen Kirche besteht, so muss der Inhalt dieser Formel auf sein Centrum zurückgeführt und in der Form eines Satzes ausgesprochen werden, eines Satzes, aus welchem sich das ganze christliche Dogma entwickeln lässt und welcher sich durch

die ganze Entwickelung desselben als identisches Substrat hindurchzieht. Diesen Satz erkennen wir in dem Grunddogma, dass Jesus von Nazareth der Messias ist und als solcher das Heil der Welt begründet hat. 2. Dieses Bekenntniss setzt die Vollendung des Werkes Jesu und die Gründung der christlichen Kirche voraus. Daher kann die Dogmengesch. erst mit der Apostellehre beginnen, mit dieser aber kann sie wirklich beginnen, weil dieselbe zwar einerseits urkundliche Bedeutung für die Feststellung des ursprünglich und ächt Christlichen in Anspruch nehmen muss, andererseits jedoch bereits Elemente enthält, welche nicht zur Substanz der christlichen Glaubenslehre gehören, sondern als Theologumena zu betrachten sind. Doch ist der Dogmenhistoriker insofern berechtigt, erst beim Beginn des nachapostolischen Zeitalters einzusetzen, als die biblische Dogmenentwickelung heutzutage Gegenstand einer besonderen theologischen Disciplin, der sogen. biblischen Theologie, ist. Der Endpnnkt der Dogmengesch. aber fällt in das Zeitalter des Darstellenden, welches dieselbe so weit in sich schliesst, als es eine bereits zum Abschluss gekommene Entwickelungsphase aufweist und sich daher geschichtlich beurtheilen lässt. Alle in einen früheren Moment hineinverlegten Schlusspunkte beruhen auf Willkür, da der Lehrbildungsprocess nie ein völlig abgeschlossener ist. 3. Die Hauptepochen der Dogmenentwickelung ergeben sich aus folgenden Thatsachen: theils gereizt und genöthigt durch den jüdischen und heidnischen Gegensatz, sowie durch das Bedürfniss der Schlichtung der in ihrem eigenen Schoosse entbrannten Streitigkeiten, theils aus spontanem Triebe und innerer Nothwendigkeit erhob die Kirche in den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens zum ersten Mal — und zwar mehr im Interesse des Glaubens selbst, als in dem der Wissenschaft — den Inhalt ihres Bekenntnisses nach allen wesentlichen Seiten hin in die Sphäre des Bewusstseins, machte sich denselben gegenständlich, brachte ihn zur Entfaltung und prägte ihn in Lehrsätzen aus. Dieser Process gelangte auf Seiten der griechischen Kirche durch Joannes Damascenus, auf Seiten der lateinischen durch Isidorus Hispalensis im Wesentlichen zum Abschluss. Das Ergebniss desselben nahmen die Nationen, welche das anbrechende Mittelalter auf den Schauplatz der Geschichte führte, als geoffenbarte und substantiell in sich vollendete, unerschütterliche Wahrheit herüber. Je mehr aber durch den Autoritätscharacter, unter welchem ihnen dieser Inhalt entgegentrat, eine bewusste und unverhohlene materielle Veränderung desselben ausgeschlossen war, mit desto grösserer Energie warfen sich die Theologen des Mittelalters auf eine formelle Umgestaltung des von den Vätern produ-

cirten Dogmas. Sie suchten in den disjecta membra der überkommenen Kirchenlehre, in den Decreten der Concilien, den Sentenzen der Väter, den Lehren der h. Schrift Harmonie zu stiften, sowie den gegebenen Inhalt dialectisch zu verarbeiten und zu systematisiren. Dabei stiessen sie auf dogmatische Lücken, zu deren Ausfüllung sie freie Hand hatten; auch fanden sie sich nicht gehindert, was schon fixirt war, genauer zu bestimmen, die gegebenen Dogmen zu gliedern und bis in's Einzelnste hinein auszufeilen, endlich die neuen Bildungselemente, die ihnen allmählich zugänglich geworden, in den vorhandenen Rahmen hineinzuarbeiten. Ihr Bestreben war darauf gerichtet, sich jenen objectiv gegebenen Inhalt subjectiv anzueignen, d. h. ihn mit den dem Menschen als solchem feststehenden Thatsachen des vernünftigen, sittlichen und religiösen Bewusstseins auszugleichen, und zwar nicht nur im Interesse des Glaubens, sondern auch im Interesse des Denkens und der Wissenschaft. Es gab einen Zeitpunkt, wo das Erstrebte erreicht schien: in der Blüthezeit der Scholastik fühlte sich der subjective Geist momentan wirklich eins mit dem überkommenen objectiven Dogma. Dieser Glaube stellte sich jedoch als Täuschung heraus, und am Ende des Mittelalters wurden die Versuche der Aneignung aufgegeben, von den eigentlichen Scholastikern in der Art, dass sie, verzweifelnd an der Möglichkeit, dass das Dogma sich begreifen und innerlich aneignen lasse, es dennoch festhielten, aber von nun an als rein transscendentale Wahrheit und mittelst erzwungenen Autoritätsglaubens, von den Mystikern in der Art, dass sie sich von demselben lossagten. Der Grund des Misslingens lag in dem Umstande, dass der religiöse Kern des Dogmas bei dessen Feststellung im patristischen Zeitalter eine vorerst unauflösliche Verbindung mit Elementen eingegangen war, die theils überhaupt nicht religiöser Natur waren, theils Reste der specifisch jüdischen oder heidnischen Theologie darstellten. Von diesen hat die Reformation, in welcher die practische Mystik des Mittelalters zum Durchbruch gelangte, das Dogma im Principe befreit, indem sie zum Evangelium der Bibel zurückkehrte. Der Sinn dieser Rückkehr war: Herstellung des ursprünglichen Christenthums bis zur Ausscheidung auch derjenigen biblischen Elemente, welche zum Kern der religiösen Heilslehre nicht gehörten, sondern denselben nur einfassten und umgaben. Allein dieser Sinn wurde bei der Neubildung der Lehre nicht reinerhalten, die neue (protestantische) Scholastik fasste das Schriftprincip nicht in seiner religiösen Tiefe und innerlich, sondern breit, äusserlich, stofflich, gesetzlich. Es gelang auch ihr nicht, den ewiggültigen religiösen Gehalt von der Schale jüdischer Theologie rein

abzulösen; und indem sie die lebensvolle apostolische Theosophie nicht als Anschauungsform religiöser, sondern als begrifflichen Ausdruck metaphysischer und kosmologischer Thatsachen nahm, forderte sie, ohne dem religiösen Bedürfniss auf die Dauer zu genügen, die Kritik der rationalistischen Verstandestheologie, der Philosophie und der Naturwissenschaften heraus. Erst Schleiermacher wusste die Glaubenslehre von den metaphysischen und allen anderen fremdartigen Zuthaten zu befreien und der christlichen Offenbarung, wie sie sich in der religiösen Erfahrung und im Gemüthe reflectirt, einen dogmatischen Ausdruck zu geben. Insofern begann er zu verwirklichen, was in den Reformatoren als Ahnung lebte, wenngleich er das Christenthum zu wenig aus seiner alttestamentlichen Wurzel begriff und dasselbe somit von seinem historischen Boden losriss.

Aus diesem Ueberblick ergibt sich in Beziehung auf die Entwickelung des christlichen Lehrbegriffs ein wesentlicher Unterschied jener drei Hauptperioden, welche zu sondern mit Recht in der Kirchen- und Dogmengeschichte herkömmlich ist. Wir halten, ohne gewissen neuerdings hervorgetretenen Vorschlägen, welche auf Zusammenfassung der patristischen Zeit und das Mittelalter hinauslaufen, alles Recht abzusprechen, an dem Herkommen fest und stellen demgemäss die Dogmengeschichte nach folgenden drei Hauptzeiträumen dar: I. Das patristische Zeitalter. II. Das Mittelalter. III. Das protestantische Zeitalter.

Es ist nichts weniger als zufällig, dass die Taufformel den christlichen Glauben als einen trinitarischen (freilich nicht im ontologischen, sondern im ökonomischen Sinne) hinstellt. Dieser wesentliche Zug fehlt scheinbar dem von uns an die Spitze gestellten Satze. Aber nur scheinbar. Denn die Messiasidee, welche die Idee der Gottessohnschaft in sich schliesst, setzt eben desshalb den Glauben an Gott als den Vater voraus, und — nach ihrer prophetischen Fassung, d. h. nach den prophetischen Schilderungen der Vollendungszeit — auch den Glauben an den h. Geist, dessen Ausgiessung „über alles Fleisch“ als ein Hauptmerkmal der messianischen Epoche erscheint (Joel 3, 1—5).

Was den Endpunkt der Dogmengeschichte anlangt, so ist hin und wieder versucht worden, denselben in den geschichtlichen Moment zu verlegen, mit dem die Fixirung des Dogmas in kirchlichen Bekenntnissschriften zum Abschluss gelangt ist (also lutherischerseits in das Jahr 1580, so Engelhardt und H. Schmid). Aber die kirchlichen Symbole oder Bekenntnissschriften sind nicht der einzige und nothwendige Ausdruck des dogmatischen Bewusstseins der Kirche, und überdiess ist es nicht unmöglich, dass nachträglich neue Bekenntnissschriften zu den alten hinzutreten.

Die Methode der Dogmengeschichte betreffen (ausser einem Theile der bereits zu §. 1 angeführten Schriften) folgende Abhandlungen: Augusti, über die Methoden der D.-G. (in dessen „neuen theologischen Blättern“, 2. Bd., 2. St., S. 11—22); Daub, die Form der christl. Dogmen- und Kirchenhistorie (in Br. Bauer's Zeitschr. für specul. Theol. I, 1. S. 1—61. 2. S. 63—133. II, 1. S. 88—161);

Hagenbach, über die Perioden der D.-G. (in den theol. Stud. u. Kritik. 1828, H. 4); Doertenbach, die Methode der D.-G., mit besonderer Beziehung auf die neueren Bearbeitungen dieser Wissenschaft (in den theol. Stud. u. Kritik. 1852, H. 4); Plitt, Andeutungen über den organisch-genetischen Charakter der Lehrentwickelung in der christl. Kirche (in Liebner's u. A. Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1862, H. 2). —

§. 4. Quellen und Hülfsmittel. Quellen der Dogmengeschichte sind alle uns aufbewahrten Kundgebungen der Kirche als einer Gesammtheit, der Particularkirchen, ihrer einzelnen Mitglieder und ihrer Gegner, so weit sie das kirchliche Dogma irgend einer Zeit zum Hauptgegenstand haben oder doch über dasselbe wenigstens mittelbar, gelegentlich oder unwillkürlich Aufschluss geben, mögen diese Kundgebungen mittelst des geschriebenen Wortes oder auf einem anderen Wege, z. B. durch die bildende Kunst, durch Denkmäler, zu uns gedrungen und für uns vernehmlich geworden sein, also 1) diejenigen Schriften, in denen die Träger des kirchlichen Dogmas selbst, sei es die Kirche im weiteren Sinne, seien es die Particularkirchen, deren Häupter, die kirchlichen Parteien, die kirchlichen Theologen und Schriftsteller, uns über dasselbe Auskunft geben und zwar in ihrer Eigenschaft als Träger des Dogmas. Dahin gehören namentlich a) die öffentlichen und urkundlichen Erklärungen der Vertreter der Kirche, der Kirchen oder der kirchlichen Parteien über den Inhalt ihres Glaubens, besonders die kirchlichen Symbole oder Bekenntnissschriften und die dogmatischen Decrete der Concilien nebst den dieselben betreffenden Concilienacten; b) die Decrete und Verordnungen der römischen Päpste, so weit sie das Dogma betreffen; c) diejenigen Privat-Schriften der Kirchenväter und der anderen orthodoxen kirchlichen Schriftsteller und Theologen, deren Hauptzweck die Darstellung, Vertheidigung oder Verbreitung des kirchlichen Lehrbegriffs ist, vor allen die unmittelbar dogmatischen Werke derselben, aber nicht allein diese, sondern nicht minder auch die exegetischen und historischen Werke der kirchlichen Schriftsteller, so weit sie jene dogmatische Tendenz haben. Diese Quellen, die als Privatquellen von manchen Dogmenhistorikern den öffentlichen urkundlichen Erklärungen der Kirche gegenüber als minder wichtig bezeichnet werden, sind in Wahrheit die allerwichtigsten. Zwar bekunden sie zunächst nur die dogmatischen Ansichten ihrer Verfasser, aber diese sind ja die Hauptträger des Dogmas, sie sind diejenigen, die auf die Entwickelung desselben am mächtigsten eingewirkt haben; und da sie rechtgläubig sind, spiegelt sich ja in ihren Schriften die Lehre der Kirche, der sie angehören.

Ferner sind sie grossentheils weit ausführlicher, als die öffentlichen Bekenntnissschriften, und — was das Wichtigste ist — sie lassen uns gleichsam in die Werkstätte des kirchlichen Lehrbegriffs Blicke thun, sie geben uns nicht nur Resultate, sondern sie zeigen uns auch die Genesis dieser Resultate. 2) Die Schriften solcher Autoren, die nicht Träger der Kirchenlehre waren, soweit dieselben gleichwohl nicht zufällig, sondern absichtlich das Dogma betreffen, also namentlich viele Schriften der Häretiker und anderer Gegner der Kirche. 3) Auch diejenigen Schriften, Documente, Monumente und Einrichtungen, welche nur nebenbei, mittelbar, gelegentlich oder unwillkürlich über dogmenhistorische Thatsachen Licht verbreiten, namentlich zahlreiche Werke der kirchlichen Schriftsteller, die in die erste Hauptgattung nicht gehören, also viele historische und exegetische Werke, ja selbst Predigten, katechetische und ascetische Schriften, ferner kirchliche Liturgien, Lieder und Gedichte, sodann viele ausserkirchliche Schriften von allerlei Art; es gehören hierher aber überhaupt nicht nur Schriften, sondern auch Erzeugnisse der bildenden Kunst (vgl. Lechler, über die Benutzung der christlichen Kunst für die Dogmengeschichte, in: Zeller's Tüb. theol. Jahrbüchern 1842, H. 3). Da die Winke, welche wir von hier aus empfangen, nur gelegentliche, zufällige und unwillkürliche sind, so ist diese dritte Hauptgattung im Allgemeinen die am wenigsten wichtige. Ueber manche einzelne Punkte sind aber die ihr angehörenden Quellen sogar die einzigen, aus denen wir schöpfen können.

Als Hülfsmittel zum Studium der Dogmengeschichte dienen vornehmlich die bereits vorhandenen Darstellungen derselben.

Quellensammlungen:

Von den vorhandenen Specialsammlungen der Bekenntnissschriften der katholischen Kirche und der Partikularkirchen mögen hier genannt werden:

Chr. Guil. Franc. Walchii bibliotheca symbolica vetus, ex monimentis quinque priorum seculorum maxime collecta, Lemgoviae 1770. Aug. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche, Breslau 1842 (I. Symbolum apostol. II. Regula fidei der allgemeinen Kirche. III. Symbole der apostolisch-katholischen Kirche: a. vornicänische Symbole; b. die Symbole der ökumenischen Synoden nebst dem symbolum Athanasianum; c. die Symbole der Particular-Synoden; d. Symbole einzelner Kirchenlehrer nebst den Symbolen heterodoxer Kirchenlehrer). — E. J. Kimmel, libri symbolici ecclesiae orientalis, Jen. 1843. — J. T. L. Danz, libri symbolici ecclesiae romano-catholicae, Vimar. 1835. Streitwolf et Klener, libri symbolici ecclesiae catholicae, Gotting. 1835. — Heppe, die Bekenntnissschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands, Cassel 1855. J. A. H. Tittmann, libri symbolici ecclesiae evangelicae (der lutherischen), Misn. 1817. 1827. C. A. Hase, libri symbol. eccles. evangelicae, Lips. 1827. 1837. 1846. — Augusti, corpus libro-

rum symbolicorum qui in eccles. reformatorum auctoritatem publicam obtinuerunt, Elberfeld. 1828. H. A. Niemeyer, collectio confessionum in eccles. reformatis publicatarum, Lips. 1840.

Unter den Sammlungen der Concilienacten ragen hervor: Conciliorum omnium, generalium et provincialium, collectio regia, Par. 1644. 37 t. fol. Sacrosancta concilia, stud. Labbei et Cossarti, Par. 1672—83. 19 t. fol. Conciliorum collectio regia maxima, stud. Harduini, Par. 1715. 12 t. fol. (reicht bis 1714). Sacrosancta concilia, curante Nic. Coleti, Venet. 1728. 23 t. fol.; supplem. adj. Mansi, Lucc. 1748. 6 t. fol. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, cur. J. D. Mansi, Florent. et Venet. 1759 squ. 31 t. fol. (bricht im 16. Jahrh. ab). Concilia Germaniae, ed. Harzheim, Colon. 1759. 11 t. fol. (bis 18. Jahrh.).

Die Conciliengeschichte haben besonders bearbeitet: Franz Walch (Entwurf einer vollst. Hist. der Kirchenversamml., Leipz. 1759) und C. J. Hefele (Conciliengeschichte, Freib. i. Breisgau 1855 f., bis 1867 sechs Bände).

Die päpstlichen Decrete sind gesammelt u. a. in folgenden Bullarien: Bullarium romanum, Luxemb. 1727 f. 19 t. fol. Bullarum amplissima collectio, ed. Cocquelines; vom 7. tom. an als Bullarium rom. s. novissima collectio apostolicarum constitutionum, Rom. 1739 f. 14 t. in 28 part. fol. Continuatio, op. et stud. Advocati Barbièri, Rom. 1833 squ.; op. et stud. Rain. Segreti, Rom. 1835—47. Bullarum, diplomatum et privilegiorum sanctor. rom. pontif. Taurinensis editio, locupletior facta collectione novissima plurium brevium, epistolarum, decretorum actorumque sanctae sedis a S. Leone usque ad praes. temp., stud. Aloysii Tomassetti, Aug. Taurinor. 1857 f. Phil. Jaffé, Regesta pontificum romanorum ab condita eccles. ad a. p. Chr. n. 1198, Berol. 1851. Einen Auszug lieferten u. A. Guerra (pontificiarum constitutionum epitome, Venet. 1772) und Eisenschmidt (das röm. Bullarium, Neustadt a. d. O. 1831).

Von den Sammlungen der Werke von Kirchenschriftstellern sind hervorzuheben:

Magna bibliotheca veterum patrum et antiquorum scriptor. ecclesiast., primo a Margarino de la Bigne, sorbonico theologo, composita (Par. 1575); postea studio coloniensium theologorum aucta (Colon. 1618); nunc locupletata, Par. 1654. 17 t. fol. Maxima bibliotheca veterum patrum, Lugduni 1677. 28 t. fol. Gallandi, bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum ecclesiast., Venet. 1765—88. 14 t. fol. Patrologiae cursus completus sive biblioth. universalis . . omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiastic., qui ab aevo apostolico ad Innocentii III. tempora floruerunt, accur. J. P. Migne, Par. 1843 squ. —

Als philologische Hülfsmittel zum Verständniss der Schriften der Kirchenväter und der Kirchenschriftsteller des Mittelalters können dienen folgende Glossarien: Suicerus, thesaurus ecclesiast. e patribus graecis, Amstd. (1682) 1728. 2 t. fol. Carol. du Fresne, dominus du Cange, glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis, Lugd. 1688. 2 t. fol. Desselben Glossar. ad script. mediae et infimae latinitatis, Par. 1678; nova ed. operâ et stud. monachor. ord. S. Bened. 1733. 6 t. fol. Auctum a monachis ord. S. Bened., cum supplementis integris Carpenterii (Par. 1766 4 t.) et additamentis Adelungii (gl. manuale ad script. med. et infim. latin., Hal. 1772. 6 t. 8o.) aliorum suisque, digessit Henschel, Par. 1840—50. 7 t. 4o. Diefenbach, supplementum lexici med. et inf. lat. conditi a C. Dufresne, aucti cum ab aliis tum ab Henschelio, itemque glossariorum germanicorum quae adhuc in lucem prodita sunt, Fcf. a. M. 1857.

Literarische Hülfsmittel ausser den oben genannten Quellensammlungen:

Von denjenigen Schriften, welche die Dogmengeschichte im Zusammenhang mit der allgemeinen Kirchengeschichte mehr oder weniger ausführlich behandeln, mögen hier angeführt werden: Ecclesiastica historia per aliquot pios et studiosos viros in urbe Magdeburgica, Bas. 1559—74. 13 t. fol. Caes. Baronius, annales ecclesiastici, Rom. 1588—1607. 12 t. fol. Odoricus Raynaldus, annal. eccles. Rom. 1646—76. 10 t. fol. (beide zusammen Luccae 1738—59. 33 t. fol.). Natalis Alexander, histor. ecclesiastica, Par. 1676—86. 26 t. 8o., Venet. 1778. 9 t. fol. Jaques Basnage, histoire de l'Eglise, Roter. 1699. Joh. Matth. Schroeckh, christliche Kirchengesch., Leipz. 1768--1803. 35 Bde. 8o. Desselben christliche Kirchengesch. seit der Reformation, 1804—1810. 10 Bde. J. E. Schmidt, Handb. der christl. Kirchengesch., Giessen u. Darmst. 1801 f. 6 Bde. (1—4. Bd. 2. Aufl. 1825—27). Aug. Neander, allg. Gesch. der christl. Religion u. Kirche, Hamb. 1825—45 in 10 Abtheil. (bis zu Bonifac. VIII.), 11. Abtheil. (bis 1439) ebendas. 1852; 3. Ausg. in 4 Abtheil. oder 2 Bdn., Gotha 1856. J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengesch., Bonn 1824—57 in 6 Bdn. (I. u. II., Abth. 1 u. 2 in 4. Aufl. 1844—48; II, 3 in 2. Aufl. 1849). F. Chr. Baur, Geschichte der christl. Kirche, Tüb. 1853 f. in 5 Bdn. (I. in 3. Ausg. 1863, II. in 2. Aug. 1863, III. in 1. Ausg. 1861, IV. in 1. Ausg. 1863, V. in 1. Ausg. 1862). Boehringer, Kirchengesch. in Biographien, 2. Aufl. Zürich 1861 f. Niedner, Lehrbuch der christl. Kirchengesch., Berl. 1866. Dazu kommen die historischen Artikel in Herzog's Real-Encyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, Hamb. (Gotha) 1854—68, 22 Bde. —

Die dogmatischen Lehren der einzelnen kirchlichen Schriftsteller (der älteren Zeit) finden sich im Zusammenhang mit biographischen und bibliographischen Nachrichten erörtert in den meisten patrologischen Werken der theologischen Literarhistoriker, theils schon in denen der älteren, der „nomenclatores veteres" (Hieronymus, Gennadius v. Marseille, Isidorus v. Sevilla, Ildefonsus v. Toledo, Honorius v. Autun, Sigebert v. Gemblours, Heinrich v. Gent, Johannes Trithemius, gesammelt — nebst der Fortsetzung des Miraeus — von Jo. Alb. Fabricius in der bibliotheca ecclesiastica, Hamb. 1718), denen sich des Photius, Patriarchen von Constantinopel († 890), bibliotheca (ed. Im. Bekker, Berol. 1824. 1825) anschliesst; eingehender in denen der neueren, unter denen hervorragen die Katholiken: Bellarmin (de scriptoribus ecclesiasticis, Rom 1613 u. ö., bis z. J. 1500), le Nourry (apparat. ad bibliothec. max. vett. patr., Par. 1703 f., nur die vier ersten Jahrh. umfassend), du Pin (nouvelle biblioth. des auteurs ecclesiast., Par. 1686 f. u. ö., bis zum 17. Jahrh.), Ceillier (hist. générale des auteurs sacrés et ecclesiast., Par. 1729 f., neue Ausg. Par. 1860 f., bis in's 13. Jahrh.), Lumper (historia theologico-crit. de vita, script. atque doctr. ss. patr. aliorumque scriptor. ecclesiast. trium prior. saec., Augsb. 1783 f.), Moehler (Patrologie, herausg. von Reithmayr, Regensb. 1840, nur die drei ersten Jahrh.), Fessler (institutiones patrol., Oenipont. 1850. 1851, bis zu Gregor d. Gr.), C. Werner (Gesch. der apologetischen und polemischen Literatur der christl. Theol., Schaffhaus. 1861 f.) und J. Alzog (Grundriss der Patrologie, Freib. i. Breisg. 1866); die Protestanten: Cave (histor. literaria scriptor. ecclesiast., Lond. 1688 f. u. ö., einschliessl. der appendix von Wharton bis 1517), Jo. Alb. Fabricius (als Verf. folgender zugleich Profanskribenten betreffenden Werke: Bibliotheca graeca, Hamb. 1705 f. 14 voll.; nova ed. cur. Harless, 1790 f. 12 voll. — Bibliotheca latina, Hamb. 1722; ed. Ernesti, Lips. 1773. 3 voll. — Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, Hamb. 1734 f., 6 voll., auct. ed. Mansi, Patav. 1754), Oudin (comment.

de scriptor. ecclesiasticis, op. postum. Lips 1722, reicht bis 1460), Roesler (Bibliothek der Kirchenväter in Uebersetzungen und Auszügen, Leipz. 1776 f., 10 Thle., bis z. 8. Jahrh.), C. F. G. Schoenemann (bibl. historico-literaria pp. latinorum, Lips. 1792 f., 2 t., bis 475), Baehr (Supplemente zur Gesch. der röm. Literatur, Carlsruhe 1836 f.). J. G. Walch's bibliotheca patristica, Jen. 1770, neu herausg. von Danz 1834, betrifft mehr die über die Kirchenväter, als die von denselben verfassten Schriften. —

In ihren die Geschichte der Philosophie betreffenden Schriften sind auf die Dogmengeschichte mehr oder weniger eingegangen namentlich: H. Ritter (Gesch. der Philosophie, Th. 5—8, Hamb. 1841—45), Joh. Huber (die Philosophie der Kirchenväter, München 1859), Alb. Stoeckl (Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit, Würzburg 1858 f.). F. Ueberweg (Grundriss der Gesch. der Philosophie, II. Th., 2. Aufl. Berlin 1866). J. E. Erdmann (Grundriss der Gesch. der Philos., Berlin 1866).

Unmittelbar und ausschliesslich oder vorzugsweise die Dogmengeschichte betreffen namentlich folgende Schriften, 1) katholischer Theologen: Dionys. Petavius, de theologicis dogmatibus, Par. 1644—50. 4 t. fol., Antv. 1700, zuletzt Rom. 1857 f. (ed. Passaglia et Schrader). Ludov. Thomassin, dogmata theologica, Par. 1684—89. 3 t. fol. Ludov. Dumesnil, doctrina et disciplina eccl. . . secundum seriem temporis digesta, Colon. 1730. 4 t. fol. H. Klee, Lehrbuch der Dogmengesch., 2 Bde., Mainz 1837. 1838. J. Schwane, Dogmengesch. der vornicänischen Zeit, Münster 1862; Dogmengesch. der patrist. Zeit, ebendas. 1866 f. J. Zobl, Dogmengesch. der katholischen Kirche, Innsbruck 1865. — 2) Protestantischer Theologen, a. aus älterer Zeit: Jo. Forbesius a Corse, instructiones historico-theologicae de doctrina christiana, Amstel. 1702. Lor. Reinhard, introductio in historiam praecipuorum dogmatum, Jenae 1745. Jo. W. Baier, compendium theologiae historicae ed. Bernhard, Jenae 1754. J. S. Semler, historische Einleitung in die Glaubenslehre — vor S. J. Baumgarten's evangelischer Glaubenslehre, Halle 1759. 1760. b. aus neuerer Zeit: Sam. Gottl. Lange, ausführl. Gesch. der Dogmen, Lpz. 1796 (unvollend.). Wilh. Münscher, Handbuch der christl. Dogmengesch., 4 Bde. (die ersten 6 Jahrh. umfassend), Marburg 1797 f., Bd. I. u. II. in 3. Aufl. 1817. 1818. Desselben Lehrbuch der christl. Dogmengesch. (die ganze Dogmengesch. umfassend) erschien zuerst in Einem Bde. Marb. 1811, dann erweitert in zwei Hälften: 1. Hälfte (die ersten 6 Jahrh. umfassend) in 3. Aufl. Cassel 1832, bes. von Daniel v. Coelln; 2. Hälfte, 1. Abtheil. (die mittlere Zeit umfassend), ebendas. 1834, bes. von Hupfeld; 2. Hälfte, 2. Abth. (die neue Zeit umfassend), ebendas. 1838, bes. von Neudecker. J. Ch. Wundemann, Gesch. der christl. Glaubenslehren vom Zeitalter des Athanasius bis Gregor d. Gr., 1. u. 2. Theil, Leipz. 1798. 1799 (fragmentarisch). C. Fr. Stäudlin, Lehrbuch der Dogmatik und Dogmengesch., Gött. 1801, zuletzt 1822. Chr. Dan. Beck, commentarii historici decretorum religionis christianae et formulae lutheriae, Lips. 1801. Friedr. Münter, Handbuch der ältesten christl. Dogmengesch., deutsch herausg. von Ewers, I. Bd. Gött. 1802, II. Bd. 1. Hälfte 1804, 2. Hälfte 1806. J. Ch. W. Augusti, Lehrbuch der christl. Dogmengesch., Leipz. 1805, 4. Aufl. 1835. Leon. Bertholdt, Handbuch der Dogmengesch., herausg. von Engelhardt, Erlang. 1822. 1823. J. H. Schickedanz, Versuch einer Geschichte der christl. Glaubenslehre, Braunschw. 1827. F. A. Ruperti, Gesch. der Dogmen, Berlin 1831. L. F. O. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christl. Dogmengesch., Jena 1832. C. G. H. Lentz, Gesch. der christl. Dogmen in pragmatischer Entwickelung, 1. Theil, Helmst. 1834. J. G. V. Engelhardt, Dogmengeschichte, Neust. 1839. Friedr. Karl Meier, Lehrbuch der Dogmengesch., Giessen 1840,

2. Aufl. bearb. v. Gust. Baur, 1854. Baumgarten-Crusius, Compendium der christl. Dogmengesch., Leipz. I. Bd. 1840, II. Bd. herausg. v. Hase, 1846. K. R. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengesch., Leipz. 1840, 5. Aufl. 1867. Dav. Friedr. Strauss, die christl. Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwickelung, 1. Bd. Tüb. u. Stuttg. 1840, 2. Bd. 1841. Ferd. Christ. Baur, Lehrbuch der christl. Dogmengesch., Tüb. 1847, 3. Aufl. 1867. Carl Beck, christl. Dogmengesch., Weimar 1848, 2. Aufl. Tüb. 1864. Ph. Marheineke, christliche Dogmengesch., Berlin 1849. Ludwig Noack, die christl. Dogmengesch., Erlang. 1853, 2. Aufl. 1856. J. C. L. Gieseler, Dogmengesch., herausg. von Redepenning, Bonn 1855. A. Neander, christl. Dogmengesch., herausg. von J. L. Jakobi, Berl. 1857. H. Schmid, Lehrbuch der Dogmengesch., Nördlingen 1860. K. F. A. Kahnis, der Kirchenglaube, historisch-genetisch dargestellt, Leipz. 1864. Ferd. Christ. Baur, Vorlesungen über die christl. Dogmengesch., herausg. von Ferd. Friedr. Baur, I, 1, Leipz. 1865, I, 2 und II. 1866.

Prolegomena.

§. 5. Das christliche Grunddogma oder der Ausgangspunkt der christlichen Lehrbildung (der Glaube an Jesus als den Messias). Jesus von Nazareth, der göttliche Stifter des Christenthums, legte den Grund zu dem ursprünglich einfachen, allmählich jedoch zu einem umfangreichen und reich gegliederten Gebäude erwachsenen System der kirchlichen Glaubenslehre nicht dadurch, dass er seinen Jüngern einen von seiner Person trennbaren, schlechthin neuen und bereits entfalteten Lehrbegriff vorschrieb und überlieferte, vielmehr dadurch, dass er ihnen und mittelst ihrer der Menschheit Glauben an seine Person abnöthigte. Indem er diesen in Anspruch nahm, forderte er Grösseres und Tieferes, als die Anerkennung eines Lehrsatzes. Dennoch lag in dieser Forderung zugleich nicht nur der Keim der ganzen christlichen Glaubenslehre, sondern auch schon das Grunddogma des Christenthums selbst, welches dahin lautet, dass Jesus von Nazareth der Messias ist und als solcher das Heil der Welt begründet hat. Drei Momente insonderheit, welche für die Entwickelung des christlichen Dogmas von entscheidender Bedeutung waren, ergeben sich unmittelbar aus diesem Grunddogma: 1) der Rahmen, welcher die christliche Glaubenslehre einfasst, ist zunächst ein historischer, d. h. der christliche Glaube geht nicht von der Anerkennung abstracter Lehrwahrheiten aus, sondern von der Anerkennung einer Reihe von Thatsachen, die in der Erscheinung Jesu ihren Mittelpunkt haben. Die Messiasidee setzt nämlich die

Idee und die Thatsache der geschichtlichen Entwickelung des Reiches Gottes voraus, sei es, dass man den Messias als Vollender der im alten Bunde nur angebahnten Gottesherrschaft oder als wirklichen Begründer der im alten Bunde nur gehofften Gottesherrschaft fasst. In jedem Falle schliesst sie die Möglichkeit aus, die Idee des Reiches Gottes als eine abstract ethische Idee zu betrachten, und gerade diess ist für die christliche Weltanschauung bezeichnend. Diesem historischen Charakter der Messiasidee entspricht der zunächst historische Inhalt des christlichen Glaubens, welcher regressiv in die Geschichte der israelitischen Theokratie, ja bis in die Schöpfung der Welt zurückweist, progressiv aber die Geschichte des Reiches Gottes bis an das Ende der Tage, bis an das Weltgericht verfolgt und sich weit unmittelbarer an die zwischen diesen beiden äussersten Punkten sich bewegende Entwickelung des Reiches Gottes, als an abstracte Lehren, heftet. 2) Indem sich Jesus als den Messias bezeichnete, stellte er sich auf den Boden der alttestamentlichen Offenbarung und, indem er sich als letztes Object und zugleich letztes mittlerisches Subject der Offenbarungen desselben Gottes bezeichnete, der im alten Bunde sich offenbart hatte, leitete er den ganzen Inhalt des israelitischen religiösen Bewusstseins in der Gestalt, in welcher derselbe vom Standpunkte der Vollendung aus betrachtet erscheinen musste, in das Bewusstsein seiner Bekenner über. Weil dem so ist, lässt sich auch der Inhalt und die Beschaffenheit der einen Hälfte der eigentlichen Lehrsätze, durch welche sich das Christenthum vom Heidenthum, aber nicht vom biblischen Judenthum unterscheidet, aus dem Glauben an Jesus als den Messias ableiten. 3) Auch die specifische und neue Anschauung, durch welche sich das Christenthum nicht nur vom Heidenthum, sondern auch vom Judenthum unterscheidet, nämlich, dass Jesus von Nazareth das absolute Heils- und Offenbarungsprincip sei, hat sich ursprünglich aus der Idee der Vollendung entwickelt, welche die verwirklichte Messiasidee einschliesst, oder doch aus Theologumenen, welche sich mit dieser unauflöslich verknüpften. Namentlich ist das Attribut der specifischen Gottessohnschaft, dessen Correlat die Idee Gottes als des Vaters ist, ursprünglich ein Moment der Messiasidee, ebenso ist der Glaube an die Wirksamkeit der dritten göttlichen Potenz in der Kirche, des heiligen Geistes, ein Moment des Glaubens an die eingetretene Verwirklichung der messianischen Hoffnungen.

§. 6. Die Idee des Reiches Gottes und die Messiasidee als die gemeinsamen Grundlagen des Judenthums

und des Christenthums. Die das ganze Bewusstsein des Volkes Israel erfüllende Idee der Theokratie, der zufolge Jehova nicht nur im religiösen, geistigen und sittlichen, sondern auch im politischen Sinne König des israelitischen Gemeinwesens ist, ging infolge der Einführung der monarchischen Verfassung zur Zeit Samuels nicht unter, sondern bald genug nach dieser fanden vielmehr die Besten im Volke das unsichtbare Königthum Jehova's in dem Königthum David's anschaulich vertreten. Denn David schien nicht nur, indem er sein Volk, das ideale und reale Israel, gleichsam persönlich in sich zusammenfasste, dieses vor Jehova, sondern — als Spender des Heiles (d. h. der Gerechtigkeit und des Glückes, der beiden Hauptmerkmale der Gottesherrschaft), zugleich Gott vor seinem auserwählten Volke zu repräsentiren. Als aber nach Jahrhunderten der thatsächliche Zustand in Israel ein heilloser geworden war, während der Segen wirklicher Gottesherrschaft von der Idee des Eigenthumsvolkes Gottes unablöslich blieb, heftete sich der theokratische Gedanke an das Idealbild einer erhofften Zukunft. In diesem Idealbild war die Gestalt eines neuen David oder Davididen, des Messias, von dem die Weissagung die schliessliche und endgültige Verwirklichung des Reiches Gottes erwartete, die Hauptfigur. Ihre Züge waren entlehnt aus dem Gemälde, welches die (auch bereits idealisirende) Psalmenpoesie von der wirklich vorhandenen Herrrlichkeit des historischen Davidischen Königthums entworfen hatte. Schon dieses stellt den theokratischen König zwar, wie sich von selbst versteht, als Menschen dar, rückt ihn aber gleichwohl in so unmittelbare Gottesnähe, dass der Titel „Sohn Gottes" (Ps. 2, 7; Ps. 89, 28) nicht einmal sein höchster ist, obgleich derselbe die Gipfelung der Sohnschaft Israels und die Abkunft seines Königthums unmittelbar von Gott selbst ausdrückt, ja ihn als Stellvertreter Jehova's hinstellt, der als Gesalbter Gottes heilig ist und unantastbar (1. Sam. 24, 7; 26, 9). Aber Sacharja (c. 9—11), Jesaia und Micha, vor deren prophetischem Blick das poetische Realbild des Gesalbten des Herrn sich in das Idealbild des Messias verwandelt, verleihen diesem einen noch höheren Glanz, zwar nicht in Beziehung auf äussere Glorie, wohl aber nach der sittlichen Seite hin. An die Möglichkeit einer Verirrung desselben (vgl. 2. Sam. 7, 14 und Ps. 89, 31—34) wird nicht mehr gedacht; der Geist des Herrn ruht auf ihm, der Geist der Weisheit, der Erkenntniss und der Furcht des Herrn; heldenmässig, aber als Friedensfürst erscheint er und seine starke Waffe ist vor Allem das Wort. Was er heilen wird, sind vor allem die inneren Schäden, erst in zweiter Linie die äusseren. Ueberhaupt aber stellt die Prophetie ihren Messias entschiedener, als die Psalmenlyrik sein Vorbild, als

erlösenden Heiland dar, zugleich schon mit universalistischer Tendenz. Eine neue Epoche der messianischen Weissagung bezeichnet das Buch Daniel. In diesem begegnet uns an der Stelle des Davididen älterer Propheten, an der Stelle jenes immerhin erdgeborenen, dem nationalen Boden Israels entsprossenen Messias ein auf den Wolken des Himmels kommender unmittelbar vom Throne Gottes ausgesandter Retter, eine — wennschon einem Menschensohn gleichende — doch rein überirdische, himmlische Gestalt, auf die aber gerade die erhabensten Attribute jenes übergehen, namentlich das eines Siegers über die äusseren Feinde des Reiches Gottes in der Machtvollkommenheit eines Weltrichters, welcher das Heidenthum vernichtet. Anderentheils werden nunmehr die älteren Weissagungen über den Messias diesem neuen Typus entsprechend umgebildet, und schon das Buch Henoch kennt einen vorweltlichen Messias, welcher von Ewigkeit her war und in Ewigkeit sein wird. In engeren Kreisen behauptete sich dieser Typus auch in der Maccabäerzeit. Als aber zur Zeit der Herodier das Bedürfniss des Trostes sich wieder in weiteren Kreisen fühlbar machte und die Messiashoffnung in das Volk drang, trat das Bild des Sprösslings aus dem Stamme David's wieder in den Vordergrund, und — zwar nicht allein, aber doch vorzugsweise — in dieser Gestalt traf Jesus die Messiaserwartung bei seinen Zeitgenossen an. Es fragt sich, welche Stellung er gegenüber derselben nahm.

Die Idee, welche das ganze Bewusstsein des Volkes Israel durchdrang, war bekanntlich die der Theokratie, d. h.: die Ueberzeugung, das auserwählte Volk Gottes zu sein, wurde nicht nur religiös, geistig und sittlich, sondern auch unmittelbar politisch gefasst; Jehova galt als politisches Oberhaupt, als König des israelitischen Gemeinwesens; der israelitische Staat sollte darin aufgehen, Reich Gottes zu sein und die Herrschaft Gottes wurde so konkret und gewissermaassen empirisch gefasst, dass ihre Verwirklichung mit der Erweiterung des israelitischen Reiches identisch gedacht ward. Dieser Gedanke, welcher eine Priesterherrschaft (Hierarchie) nicht einschloss, sondern ausschloss, war in dem Volke oder doch in seinen erleuchteten Führern so lebendig, dass er durch die Erhebung eines sichtbaren, menschlichen Königs auf den Thron Israels auf die Dauer nicht erschüttert werden konnte. Im Gegentheil — die Ueberzeugung von der Identität des Reiches Gottes und des Reiches Israel schien ihrer thatsächlichen Rechtfertigung, die Sehnsucht des israelitischen Frommen, in dem wirklichen Zustand seines Volkes die Gottesherrschaft realisirt zu schauen, schien ihrer thatsächlichen Erfüllung niemals näher gerückt, als in den Zeiten des Königthums David's und Salomo's, in welchen der israelitische Staat den Gipfel seines Glanzes erreicht hatte. Die Gottesherrschaft war von Anfang an politisch und religiös zugleich, nicht minder eudämonistisch und sittlich zugleich vorgestellt worden, sie bedeutete Macht, Glanz und Glück, aber vor Allem Heil, Friede, Gerechtigkeit und Heiligkeit, und zwar nicht Saul, aber desto mehr David, der fromme Held, und Salomo, der weise Friedensfürst, waren trotz ihrer menschlichen Fehler persönlich so erhabene Vertreter des sichtbaren Königthums, dass in ihnen die Theokratie nach

ihren beiden Seiten hin nichts weniger als ihre Endschaft, vielmehr die allerglücklichste Repräsentation gefunden zu haben schien. Diese Errichtung eines Königthrons in Israel zog vorerst kaum irgend eine der Schattenseiten der monarchischen Verfassung nach sich, aber im vollsten Maasse die Lichtseite derselben, die Zusammenfassung alles Besten, was in einem Volke lebt, und David gründete und befestigte nicht nur im Inneren Einheit, Ordnung, Gesetzlichkeit und Gerechtigkeit, so wie nach Aussen hin Sicherheit und Machtfülle, sondern er stellte zugleich in sich selbst, soweit es damals möglich war, die ganze innere Herrlichkeit des israelitischen Volkes in persönlicher Concentration dar (vgl. Ps. 101; 2. Sam. 23, 1 f.). Nach allen Seiten hin konnte sich in ihm Israel vertreten fühlen: seinen Feinden gegenüber, sich selbst gegenüber, Jehova gegenüber. Indem er aber das auserwählte Volk, das Eigenthum Jehova's, seinem Gotte gegenüber vertrat, galt er zugleich als auserwähltes Werkzeug, ja als Repräsentant Jehova's gegenüber dem Volke; das menschliche Königthum wurde selbst theokratisch, und so viel fehlte daran, dass David's Herrschaft die Gottesherrschaft beeinträchtigte, dass er, als König in den Dienst derselben tretend, ihren Sinn vielmehr thatsächlich zu höherer Klarheit brachte, indem er mit wunderbarem Segen an der Verwirklichung des Ideales arbeitete. Dennoch wurde die auf alten Hoffnungen ruhende Sehnsucht, die Gottesherrschaft in Israel nach allen Seiten hin verwirklicht zu sehen, die David und sein Haus ihrer Erfüllung nahegerückt zu haben schien, nicht gestillt. Nach den Zeiten David's und Salomo's schwand allmählich der äussere Glanz des israelitischen Staates im Allgemeinen immer mehr, wenn er gleich zeitweilig sich wieder hob, und mit dem Abfall von Jehova mehrte sich das Unglück des Volkes. In dem wirklich vorhandenen Zustande Israels die verwirklichte Gottesherrschaft zu schauen, war zuletzt völlig unmöglich; äusserlich und innerlich erschien das Volk wie von Gott verlassen. Allein der Bund, den Gott mit seinem auserwählten Knechte geschlossen hatte — dieser Glaube lebte in den Besten des Volkes — konnte trotz der Untreue des Letzteren von Seiten Gottes nicht gebrochen werden, und je trüber die Gegenwart war, desto zuversichtlicher erwartete die kleine Zahl der Nichtabgefallenen das Heil und die Vollendung des Reiches Gottes von der Zukunft. Die am Ende der Zeiten bevorstehende Herbeiführung derselben stellte man sich in mancherlei Formen vor. Aber die am meisten anschauliche und plastische Gestalt, in welcher sich diese Hoffnung auf eine dereinstige vollendete Zukunft verkörperte, war das Idealbild eines neuen David oder Davididen, von dem man die schliessliche volle Realisirung des Reiches Gottes erwartete. Die Erinnerung an den Segen, den einst die Regierung David's dem Volke gebracht hatte, war so unaustilgbar, dass die Ahnung und Sehnsucht mehrerer der grössten Propheten nicht anders konnte, als in einem zweiten David oder einem Spross aus David's Stamm den zukünftigen Erretter Israels und den Stifter des vollendeten Reiches Gottes zu erblicken. Hiermit ging die vormals mit dem Königthum des historischen David und seines Hauses verknüpft gewesene Idee des theokratischen Königthums auf die ideale Gestalt eines Davididen über, welcher mit dem erwarteten Messias identisch ist. Denn im weiteren Sinne bezeichnet man zwar alle Gemälde, welche die Propheten von dem zukünftigen Zustande der Vollendung entwerfen, als messianische Schilderungen; aber als Gesalbter Jehova's, als Messias im engeren und konkreteren Sinne, als messianische Person erscheint namentlich bei Jesaia, Micha, Sacharja und Haggai eben jener davidische Erneuerer und Vollender des theokratischen Königthums. Dieser galt bei den älteren Propheten und auch bei den späteren (von Daniel sehen wir hier noch ab) zwar als eine rein menschliche Person, allein innerhalb der rein menschlichen

Sphäre wurden ihm die erhabensten Attribute beigelegt, welche ihn auf eine einzige Weise in die Nähe Gottes emporhoben. Diess findet zum Theil darin seine Erklärung, dass das prophetische Idealbild des zukünftigen Messias die Entfaltung der Keime war, welche namentlich die *Psalmenpoesie* unter dem Eindruck des *noch gegenwärtigen* oder auch bereits vergangenen Glanzes des *wirklichen* (historischen) davidischen Königthums in das Bewusstsein des Volkes hineingelegt hatte. Obgleich nämlich die (von den Weissagungen der Propheten streng zu unterscheidenden) Psalmen (namentlich die älteren), wo sie die Herrlichkeit des theokratischen Königthums schildern und preisen, nirgendwo einen zukünftigen idealen Messias im Auge haben, sondern stets den historischen David oder Salomo oder einen andern der Gegenwart oder Vergangenheit, also der wirklichen Geschichte angehörenden hervorragenden Vertreter des davidischen Königthums: so *idealisiren* sie doch die Realitäten, unter deren Eindruck sie entstanden. So erscheint denn die Erhabenheit des irdischen Königs nicht nur als *Gegenbild* der Majestät des himmlischen Königs und jener wird nicht nur in einziger Weise in die *Nähe* Gottes gerückt, sondern dergestalt als Jehova's sichtbarer Stellvertreter gefasst, dass in theokratischen Angelegenheiten der Unterschied beider fast zu verschwinden scheint. Als der *Gesalbte* Jehova's (מָשִׁיחַ) steht er diesem *ebenso nahe wie der Hohepriester* und ist selbst Priester, freilich nicht nach der Weise des aaronitischen Priesterthums, aber doch nach der Weise Melchisedek's (Ps. 110, 4), des Priesterkönigs; ja er *sitzt zur Rechten Gottes* (V. 1), nimmt also im Reichsrathe unmittelbar nach Jehova den höchsten Rang ein. Besonders bemerkenswerth ist aber, dass er zugleich als *„Sohn Gottes“* bezeichnet wird (Ps. 2, 7; Ps. 89, 28). Diese Bezeichnung hier im Sinne einer metaphysischen Gottheit oder Wesensgleichheit mit Jehova zu deuten, ist zwar vollkommen sinnlos, aber sie schliesst freilich sehr Hohes in sich, zunächst die *Gipfelung und Concentration* derjenigen Sohnschaft, in welcher das Volk Israel *überhaupt* als das auserwählte Eigenthumsvolk (2. Mos. 4, 22; 5. Mos. 14, 1; Jes. 1, 2) Jehova gegenüber steht, *in seinem Könige*, welcher somit in einer vollkommen einzigen Weise, wie sonst kein Volk und kein einzelner Israelit, *Gegenstand der Fürsorge, der erziehenden, behütenden und segnenden Liebe Jehova's* ist. Ferner liegt aber darin, dass *sein Königthum unmittelbar von Gott stammt*, dass Gottes Königthum in dem seinigen zur Erscheinung kommt, dass er *der Statthalter Gottes* und als solcher heilig und unantastbar ist. Ja er ist als Richter, Streiter und gerechter Friedensfürst nicht nur *Mittler* alles Heiles und Schutzes, alles Segens, welchen Gott seinem Volke spendet, nicht nur bewusstes und in freiem Gehorsam dienendes *Werkzeug* Jehova's, nicht nur *Vollstrecker* seines Willens in Israel und nach aussen hin, sondern sogar *Stellvertreter* Gottes. *Sein Thron ist Gottes Thron* (Ps. 45, 7); wer sich gegen ihn auflehnt, empört sich dadurch gegen Gott (Ps. 2, 2), und weil er diesen repräsentirt, ist ihm auch die Ueberwindung aller Reichsfeinde gewiss; endlich ist er nicht nur der *„Erstgeborene* unter den Königen der Erde“ (Ps. 89, 28), sondern, da seinem Hause die theokratische Herrschaft *auf immer* übertragen ist, ist sie zeitlich unbegrenzt (Ps. 89, 29 f., 37 f.; 2. Sam. 7, 12—16. 29; 1. Kön. 9, 5); und da er den Gott des Himmels und der Erde vertritt, so ist die ihm gelungene vorläufige Erweiterung der Grenzen seines Reiches Unterpfand einer dereinstigen auch *räumlich* grenzenlosen Herrschaft, die ihm verheissen ist (Ps. 2, 8; 72, 8—11; 89, 26). Diess ist das den *wirklich vorhandenen Zuständen entnommene, aber poetisch verklärte* Bild des theokratischen Königs, welches für das prophetische Idealbild die Grundlage bildete. Der ideale Charakter des letzteren zeigt sich namentlich darin, dass die

Möglichkeit einer Verirrung oder Uebertretung des theokratischen Königs, welche ihm trotz oder vielmehr wegen seines Sohnesverhältnisses zu seinem himmlischen Vater von Seiten dieses eine zeitweilige Züchtigung zuziehen könnte, dass diese Möglichkeit, welche 2. Sam. 7, 14 und Ps. 89, 31—34 noch ausdrücklich in's Auge gefasst wird, bei Sacharja, Jesaia und Micha nicht im Entferntesten mehr erwogen wird; vielleicht aber auch in der Vorliebe dieser Propheten für die Darstellung des Messias als des Friedensfürsten (nach Ausrottung aller Kriegswaffen, Sach. 9, 10; Jes. 9, 5; 11, 6--10), welche freilich dessen Ausrüstung mit Heldenkraft nicht ausschliesst. Im Uebrigen unterscheidet sich dieser ideale König von seinen realen, geschichtlichen aber verklärten Vorbildern fast gar nicht durch höhere Attribute übermenschlicher Majestät, desto mehr jedoch durch erhabenere Prädicate, welche dem Sittlichen zugekehrt sind. Denn selbst wenn Jes. 9, 5 der messianische König unter Anderem wirklich „starker Gott“ (Andere: starker Held) genannt wird, so liegt darin nicht mehr, als darin, dass (Ps. 45, 7) der Thron des theokratischen Königs der Thron Gottes genannt wird. Wenn aber Jesaia (11, 2) sagt, der Geist Jehova's ruhe auf ihm, der Geist der Weisheit, der Erkenntniss und der Furcht Jehova's, was freilich noch eine höhere Gottesnähe ausdrückt, als das Priesterkönigthum: so hängt diess mit jener wahrhaft ethischen Verklärung und Vergeistigung des Messiasbildes zusammen, welche diesem Propheten überhaupt eigen ist. Denn derselbe hebt weit mehr das innerliche Heil der Vollendungszeit hervor, als den äusseren Glanz. Lebendige Gottesfurcht, Weisheit, Gerechtigkeit, Friede, Ausrottung des Bösen, das sind jetzt weit hervorstechendere Züge des idealen Zustandes, als die äusserliche Glorie. Die Hoheit des Messias wird jetzt vorzugsweise in seiner Sanftmuth, Demuth und Gerechtigkeit erblickt (Sach. 9, 9 f.; Jes. 9, 6; 11, 4. 5), und seine starke Waffe ist vor allem das Wort (Jes. 11, 4), nicht so sehr das Schwert. Abgesehen von dieser Hervorkehrung der sittlichen und geistigen Seite neben der physischen und majestätischen besteht der Unterschied dieses prophetischen Bildes von dem der Psalmenlyrik vorzugsweise darin, dass in ersterem der zukünftige Davidide noch entschiedener als Erlöser erscheint (was sich daraus erklärt, dass der wirkliche Zustand Israels nicht mehr jener glückliche der davidischen und salomonischen Zeit war, sondern ein innerlich und äusserlich heilloser) und dass er universalistischer gefasst wird, als Heiland nicht nur für die Juden, sondern für alle Nationen (Jes. 11, 10).

Eine neue Periode der messianischen Weissagung im engeren Sinne des Wortes eröffnet das aus der Zeit des Antiochus Epiphanes stammende Buch Daniel. Es versetzt uns in eine Epoche, welche von der eines Jesaia völlig verschieden war. Das irdische Reich war in der Zwischenzeit untergegangen, das Volk war in die Gefangenschaft geführt worden, und auch die Rückkehr aus dieser, sowie die Wiedererrichtung des Tempels hatte ihm keinen wahren Trost gebracht, ein einheimisches Königthum gab es nicht mehr, das Haus David's war in den Staub gesunken und das Volk seufzte unter dem Drucke heidnischer Herrscher. Diese Schicksale hatten eine Verdunkelung der Hoffnung auf einen messianischen Davididen zur Folge gehabt. Sie scheint freilich nie ganz untergegangen zu sein. Indessen im Buche Daniel erscheint die Person des Messias nicht als Spross David's; ja der ganze Hintergrund ihres Auftretens ist ein völlig anderer, als der des altprophetischen Ideals. Der Boden eines, wenn auch von seiner früheren Höhe herabgesunkenen, doch noch lebensfähigen selbstständigen nationalen und politischen Gemeinwesens mit festem Erdengrunde war dem israelitischen Volke und daher auch seinen Propheten unter den Füssen geschwunden; Noth und Drangsal hatte sich unendlich gesteigert, die Schwierigkeiten der Erlösung hatten sich hoch

aufgethürmt. Konnte nun die Hoffnung auf dieselbe dennoch nicht wieder untergehen, so musste der Verlust einer weltlichen und irdischen, nationalpolitischen Existenz und das Gefühl der unendlich gesteigerten Hemmnisse, welche der Erlösung entgegenstanden, dahin zusammenwirken, dass an die Stelle eines erdgeborenen, aus dem nationalen Boden Israels entsprossenen Messias ein himmlischer, an die Stelle eines (wenn auch wunderbar ausgerüsteten) Davidssohnes ein unmittelbar vom Throne Gottes ausgesandter Retter trat. Daher schaut der Verfasser des Buches Daniel einen auf den Wolken des Himmels kommenden, himmlischen Messias, der, von vornherein aller Schranken irdischen Ursprungs und Daseins entledigt, mit göttlicher Macht und Majestät bekleidet ist und von dem er zwar sagt, er gleiche einem Menschensohn, jedoch nicht in Beziehung auf seinen Ursprung, sondern lediglich wegen seiner Erscheinungsform (im Gegensatz zu Thier- oder aber Engelgestalten), welche nicht ein irdisches, sondern ein höheres, göttliches Wesen zugleich verhüllt und offenbart. So trat die ältere Vorstellung vom Messias als dem Spross David's hinter der sublimeren einer rein überirdischen, himmlischen Person zurück; auf diese gingen aber gerade die erhabensten Attribute jenes in potenzirter Gestalt über, namentlich das eines Siegers über die äusseren Feinde des Reiches Gottes in der Machtvollkommenheit eines Weltrichters, der den ungeheuren Koloss des Heidenthums stürzt und alle widergöttlichen und weltlichen Mächte vernichtet. Die älteren Weissagungen über den Messias wurden nunmehr in einem diesem neuen Typus angemessenen Sinne umgedeutet, und im Buche Henoch, dessen älteste Bestandtheile nicht sehr lange nach dem Buche Daniel entstanden zu sein scheinen, wird nicht nur die Bezeichnung „Menschensohn“ in jenem danielischen Sinne festgehalten, sondern der Messias wird zugleich als ein präexistentes (48, 3 u. 5) ewiges Wesen gefasst, welches vor der Welt Schöpfung war und in Ewigkeit sein wird, eine Vorstellung, die sich aus seiner himmlischen Natur wie von selbst ergab, und der aus den Psalmen bekannte Name „Sohn Gottes“ taucht hier in einem weit sublimeren Sinne wieder auf.

Die makkabäische Zeit mit ihrem nationalen Aufschwung bot noch einmal und zum letztenmal dem gemeinen Bewusstsein der Israeliten durch die wirklich vorhandenen Zustände eine verhältnissmässig so hohe Befriedigung, dass der Blick des Volkes auf einen zukünftigen Erlöser nicht beharrlich gerichtet war. Zwar gab es noch Noth und Sehnsucht genug, welche gerade die Ernsteren und Frömmeren den vollen Trost anstatt in der Gegenwart in der Zukunft suchen hiess, auf die sie durch die Weissagungen der Schrift ohnehin angewiesen waren, und die messianische Hoffnung ging nicht unter. Allein lebendig war sie während dieser Zeit nur in engeren Kreisen und innerhalb dieser heftete sie sich keineswegs ausschliesslich an die Person eines erwarteten Davididen. Als sie aber zur Zeit der Herodier neu geweckt und genährt durch das Gefühl maasslosen Elends in weitere Kreise drang und volksthümliche Geltung erlangte, trat unter den mancherlei Gestalten des farbenreichen Gemäldes, welches die alten Propheten entworfen hatten, gerade die des Sohnes David's für das Volk in den Vordergrund. Nicht allein, aber vorzugsweise in dieser Gestalt fand Jesus die Messiaserwartung bei den Juden seiner Zeit vor. Aber nicht um dieses von ihm vorgefundene jüdische Messiasbild handelt es sich vor Allem, wenn gezeigt werden soll, was den Kern seines eigenen Selbstbewusstseins bildete; sondern es fragt sich, welche Stellung er gegenüber den messianischen Erwartungen überhaupt nahm, die mit der letzten Phase ihrer volksthümlichen Gestaltung nicht verwechselt werden dürfen, sondern sogar im engeren Sinne aus dem 10. Jahrh. vor Christus in sein Zeitalter hineinragten; es fragt sich, welche Momente derselben er als die

entscheidenden erkannte und in welchem Sinne er sich selbst für den verheissenen Messias erklärte (vgl. u. A. Riehm in den Studien u. Krit. 1865, I. u. III; Diestel in Liebner's u. A. Jahrbüchern für deutsche Theologie 1863, III; Holtzmann ebendas. 1867, III; G. F. Oehler, Art. „Messias" und „Weissagung" in Herzog's R.-E.).

§. 7. Die specifisch christliche Fassung und Fortbildung der Messiasidee durch Jesus und die Apostel, und die Taufformel. Für das Selbstbewusstsein Jesu ist ohne Zweifel nicht nur das auf dem Wege innerlicher Erfahrung gewonnene Gefühl vollkommener Gottesgemeinschaft, sondern auch ein gegenständlicher, von aussen her an ihn herangetretener Factor entscheidend gewesen, nämlich das ihm aus der heiligen Schrift entgegenleuchtende Postulat einer schliesslichen Verwirklichung der israelitischen Hoffnung, einer endlich eintretenden wirklichen Errichtung des Reiches Gottes. Ja, seitdem er überzeugt war, der gottgesandte Begründer der wirklichen Gottesherrschaft zu sein, hat er weit mehr sein eigenes Wesen und seine Sendung nach den Schilderungen der Vollendungszeit, welche er im alten Testamente vorfand, gedeutet, als umgekehrt jene nach dem, was er ohnehin zu sein sich bewusst war. In diesem Sinne war sein Messiasbewusstsein das Entscheidende für sein ganzes Selbstbewusstsein. Aus diesem ist es namentlich zu erklären, dass er sich die Prädicate „Herr", „Sohn Davids", „König der Juden", aus diesem nicht minder, dass er sich die Prädicate „Gottessohn" und „Menschensohn" theils gefallen liess, theils selbst beilegte, und die Weissagungen über seine Wiederkunft sind Consequenzen seiner Messiaswürde. Auch unter den wesentlichen Momenten seines Erlösungswerkes ist keines, welches nicht irgendwie schon dem alttestamentlichen Idealbilde der Vollendungszeit angehört, womit freilich nicht die in ihrer Aeusserlichkeit dürftige Messiasvorstellung seiner jüdischen Zeitgenossen gemeint sein kann. Denn die politische Seite der messianischen Idee löste er durch Vergeistigung, Versittlichung und Verallgemeinerung des Begriffes „Volk Gottes" auf, die eudämonistische warf er, nachdem er sie geläutert, aus der Gegenwart in die Zukunft, in die Zeit der Wiederkunft des Messias; was er betonte, war vor allem die ethische Seite, die Ausrottung des Bösen, das Heil der Gottesfurcht, welchem er durch das Schwert des Wortes und als Friedensfürst den Sieg verschaffte. Freilich auf seine Königswürde und Gottessohnschaft konnte er nicht verzichten, allein er fasste sie ethisch-theokratisch und mystisch, nicht metaphysisch, und selbst was er sich Matth. XI, 27 beilegt, ist lediglich eine Uebertragung dessen auf das specielle Gebiet der Erkenntniss, was im Wesentlichen und Allgemeinen schon dem theokratischen Könige als mittlerischem Organ Jehova's zukommt.

Correlat des Sohnesnamens, den Christus sich unmittelbar, seinen Bekennern erst mittelbar beilegte, im Anschluss an den theokratischen Gebrauch des Titels, den er jedoch ethisch und mystisch verklärte und vertiefte — ist der für Gott von ihm ausgeprägte *Vatername*. Ohne Anknüpfungspunkte im alten Testamente ist auch *dieser* nicht, und zwar bezeichnet er schon dort nicht sowohl den physischen oder metaphysischen Urheber der Welt oder Erzeuger Israels, als das *Oberhaupt* des (mit einer Familie in Analogie gedachten) auserwählten Volkes, nicht ohne Einschluss des im Begriffe des Familienvaters liegenden Zuges der Fürsorge und Liebe, welcher jedoch die Strenge des Zuchtmeisters das Gleichgewicht hält, ohne in dieselbe aufgehoben zu sein. Gegenstand dieser Vaterliebe und dieser strengen Zucht ist im alten Testamente zunächst nur *das Volk Israel als Ganzes oder dessen Vertreter, der theokratische König*. Aus diesem Grunde redet auch Jesus zunächst von Gott als *seinem* Vater. Aber der Unterschied besteht darin, 1) dass der Vatername jetzt der *bevorzugte* wird, und zwar unter völliger Aufhebung des Momentes der richterlichen Strenge in das der Liebe, 2) dass auf dem Grunde der nicht mehr politisch-empirisch gedachten, sondern vergeistigten, versittlichten und universal gefassten Idee der Theokratie alle einzelnen Mitglieder der christlichen Familie unmittelbar als Söhne oder Kinder Gottes erscheinen. Mit dieser neuen Anschauung von der Bedeutung des Vaternamens steht nun auch der in der christlichen Taufformel (Matth. XXVIII, 19) an dritter Stelle hervorgehobene Gegenstand des specifisch-christlichen Glaubens nicht ausser Zusammenhang. Denn, da der Glaube an das Dasein und Wirken des Geistes Gottes oder des heiligen Geistes (des Principes der göttlichen Selbstmittheilung) in den *Organen der göttlichen Offenbarung* schon im Judenthum enthalten war, so muss zu dem Specifischen des *christlichen* Glaubens an den heiligen Geist diess gehören, dass derselbe nunmehr auf *Alle* ausgegossen ist. Insofern drückt auch der Glaube an den heiligen Geist das Bewusstsein der nunmehrigen *Selbstständigkeit* der einzelnen durch göttliche Lebensmittheilung Erleuchteten und Geheiligten oder die actuelle *Unmittelbarkeit* des göttlichen Vaterverhältnisses aus. Nur wird dadurch die eminente Sohnschaft Christi nicht aufgehoben, welche eben jene Unmittelbarkeit des Verhältnisses der Gläubigen zu Gott erst begründet und vermittelt. Andererseits stellt aber die Taufformel weder den Sohn, noch den heiligen Geist Gotte oder dem Vater der Würde nach gleich, noch viel weniger kann sie als ein Ausdruck der sogenannten ontologischen Dreieinigkeit betrachtet werden, vielmehr sagt sie nach ihrem ursprüng-

lichen Sinne nur aus, „dass das Eigenthümliche des christlichen Glaubens und Bewusstseins, durch Gottes Gnade erlöst zu sein, darin bestehe, dass man die Erlösung nur durch die Erscheinung und das Werk des Sohnes und die Kraft des heiligen Geistes von Gott herleite.“ Von den näheren Bestimmungen aber, welche dieses Bekenntniss bereits im apostolischen Zeitalter erfuhr, bedürfen hier nur diejenigen einer Erwähnung, welche die Person Jesu betreffen.

Ein Theil der Apostel und Apostelschüler (die Vertreter des besonders im Jacobusbriefe erkennbaren apostolischen Judenchristenthums) ging über die von Jesus selbst im Wesentlichen aus der Idee der verwirklichten Theokratie entwickelten Aussagen über seine Person nicht erheblich hinaus. Die Anderen dagegen nahmen ihren Standpunkt nicht nur innerhalb der Geschichte des auserwählten Volkes und der Theokratie, sondern auch oberhalb derselben in der theologisch betrachteten Geschichte des Kosmos, d. h. sie fassten den Messias, das Princip der Verwirklichung der theokratischen Idee, zugleich als Logos, als Princip der Weltidee und Weltschöpfung (freilich unter verschiedenen Ausdrücken: *ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ* Apoc. III, 14; *λόγος τοῦ θεοῦ* Apoc. XIX, 3; Joh. I, 1. 14; *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* Col. I, 15; *δι' οὗ τὰ πάντα* 1. Cor. VIII, 6; vgl. Hebr. I, 2), nicht minder als himmlischen Menschen (wenigstens Paulus 1. Cor. XV, 45—49) oder Urbild des Menschen. Diese Combination war ein nothwendiges Ergebniss einmal der schon im Pentateuch vorliegenden (wenngleich nicht geradezu ausgesprochenen) Beschränkung des Weltzweckes auf die Gründung und Vollendung des Reiches Gottes im Volke Israel, welches letztere aber (nach Jesaia) wiederum einen Beruf für die ganze Menschheit hatte, sodann des auf dem Buche Daniel beruhenden Theologumens von der ewigen Präexistenz des Messias, endlich der jüdischen Theologumena von dem wesenhaften schöpferischen Worte (Memrâ) und der שְׁכִינָה oder יְקָרָה. Denn nach allem diesem musste, wenn das Reich Gottes erschienen war, auch der Weltzweck im Principe verwirklicht und die persönliche Mittelursache des Ersteren auch die persönliche Mittelursache der Welt sein. Der historische Vermittler der nunmehr angebrochenen Reichs- und Weltvollendung musste aber, wenn es einen präexistenten Messias gab, mit diesem ewigen Mittler identisch sein; ferner musste, wenn Israel der Erfüllung seines Berufes für die Menschheit entgegengeführt war, das personificirte wahre Israel, der Knecht Gottes, als Idealmensch erschienen sein; endlich musste, wenn es in Gott ein von Gott an sich unterscheidbares Princip der göttlichen Offen-

barung und Wirksamkeit (das schöpferische und offenbarende Wort) gab, dieses sowohl mit dem Princip und Urbilde der Welt und der Menschheit, wie mit dem Messias zusammenfallen. Hieraus aber folgte die Immanenz Christi in Gott und die Immanenz Gottes in Christo oder die Gottheit Christi, der freilich insofern, als er nur der Abglanz und das Abbild (Hebr. I, 3; Col. I, 15) der Gottheit an sich ist, dieser untergeordnet wird.

Ob jenes Gefühl und Bewusstsein einer in einzig vollkommener Weise innigen Gemeinschaft mit Gott, welches Jesu frühzeitig aufgegangen sein muss, in ihm ursprünglich auf dem Wege einer rein innerlichen Erfahrung entstehen konnte, mag hier dahingestellt bleiben. Sicherlich beruhte es, soweit es von aussen her in ihm begründet oder geweckt oder gefördert wurde, mittelbar oder unmittelbar auf Einwirkungen der heiligen Schrift alten Testamentes, und nicht minder muss es ihn andrerseits, je deutlicher es ihm allmählich aufging, desto mehr zu dieser Urkunde der göttlichen Offenbarung hingetrieben und gleichsam genöthigt haben, sich in dieselbe zu vertiefen. Noch weit weniger aber, als die Klarheit, mit der er sein eigenes innerstes Wesen erfassen lernte, hätte die Ueberzeugung von seinem Berufe, von seiner Sendung für sein Volk, in ihm zur Reife gedeihen oder auch nur lebendig werden können, wenn er sie nicht aus der heiligen Schrift und aus der in dieser niedergelegten früheren Geschichte seines Volkes geschöpft hätte. Wenn wir bedenken, wie sehr im israelitischen Volke damaliger Zeit die heilige Schrift die allein massgebende Norm für Alles war, neben die auch der Grösste seines Volkes sich nicht stellen durfte: so können wir nicht annehmen, dass das Berufsgefühl Jesu sich ursprünglich ohne positive massgebende Einwirkung der heiligen Schrift entwickelt und nur gleichsam nachträglich in dieser die Bestätigung seiner Berechtigung gefunden hätte; sondern so sehr war das israelitische Bewusstsein ein offenbarungsgeschichtlich bestimmtes und vermitteltes, so sehr ruhte es in der heiligen Schrift und zwar nicht nur im Gesetz, sondern auch in den Propheten, dass in dem Grade als sich Jemand als ein auserwähltes Werkzeug Gottes fühlte, er sein eigenes Wesen und seine Sendung weit mehr aus den biblischen Weissagungen interpretirte, als umgekehrt diese aus dem, was er ohnehin zu sein sich bewusst war. Was fand aber Christus in der heiligen Schrift? Vor allen Dingen das Postulat einer schliesslichen Verwirklichung der israelitischen Hoffnung, einer Verwirklichung der Gottesherrschaft, einer schliesslich eintretenden wirklichen Errichtung des Reiches Gottes. Von dem Zeitpunkt an nun, wo er ahnte, dass er selbst der verheissene Inaugurator der wirklichen Gottesherrschaft sei, muss seine Interpretation der Schilderungen, welche das alte Testament von der Zeit der Vollendung des Reiches Gottes gibt, für den Inhalt seines Selbstbewusstseins der entscheidende Factor gewesen sein. Es bleibt aber ein wichtiger Unterschied, ob man sagt: Christus deutete die Weissagungen nach seinem Selbstbewusstsein, oder ob man sagt: er deutete sein eigenes Wesen und seine Sendung nach ihnen. Aus den Evangelien, namentlich den drei ersten, erhellt, dass er Letzteres mehr that, als Ersteres. Sein Selbstbewusstsein war eine Synthese dessen, was er an und für sich war, als frommes Individuum der israelitischen Gemeinde, und dessen, was er vom offenbarungsgeschichtlichen Standpunkte aus betrachtet war, als verheissener Vollender des alten Bundes, als erwarteter Gründer der wahren Theokratie des Reiches Gottes, d. h. als Messias. Die beiden in ihm vereinigten Seiten, seine individuelle Natur und seine theokratische Natur, sind so sehr von einander verschieden, dass man sagen kann: er musste an sich

selbst glauben lernen, oder Jesus an Christus. Aber diese Verschiedenheit ging unter in der Einheit der Person Jesu Christi. Dass sein Messiasbewusstsein das Entscheidende für sein ganzes Selbstbewusstsein war, ergibt sich aus allen wesentlichen Titeln, die er sich gefallen liess oder selbst beilegte, sowie aus vielen anderen Prädicaten, namentlich auch aus Allem, was er von seiner Wiederkunft weissagt. Alle an sich überraschenden Attribute erklären sich am besten und erklären sich vollständig daraus, dass Andere und er selbst Alles, was vom Messias feststand, auf ihn anwandten, noch ehe es sich Alles irgendwie an ihm erfüllt hatte. Wenn ihn die Hohenpriester spottweise als König Israels bezeichnen (Matth. XXVII, 42), oder die beiden Blinden ihn anrufen „Sohn Davids'" (Matth. IX, 27), wenn die Menge sagt, nachdem er einen Besessenen geheilt: „ist dieser etwa der Sohn David's?" oder bei seinem Einzug ruft: „Hosianna dem Sohne David's, gesegnet sei der da kommt im Namen des Herrn" (Matth. XXI, 9), das kananitische Weib: „Herr, Sohn Davids" (Matth. XV, 20): so liegt darin einmal, was ohnehin bekannt ist, dass er für den erwarteten messianischen Davididen gehalten wurde, ferner, was schon wichtiger, dass das Prädicat „Herr" uns wenigstens nicht nöthigt, über die Messiaswürde noch hinauszugreifen. Von der grössten Bedeutung ist aber, dass sich von dem Prädicat „Sohn Gottes" zunächst im Munde Anderer erweisen lässt, dass es ursprünglich gleichfalls nicht mehr (und ist das nicht genug?) in sich schliesst, als die Messianität. Dass Matth. III, 17; XVII, 5 (vgl. XII, 18) nach Jes. XLII, 1—4 zu erklären ist und daher mittelbar Jesus hier als der Messias Sohn Gottes heisst, ist ausser Zweifel. Wenn ferner Matth. XXVII, 40. 43, *υἱὸς ϑεοῦ* in Parallele steht mit *βασιλεὺς Ἰσραήλ* (V. 42) und V. 43 die spottenden Hohenpriester die damals messianisch gedeutete Stelle des Ps. XXII. (V. 9) citiren: so erhellt, dass „Sohn Gottes" auch dort nicht mehr und nicht weniger heisst als — der Messias; noch schlagender ist Matth. XXVI, 63, wo der Hohepriester fragt: „bist du der Messias (*ὁ Χριστός*), der Sohn Gottes?" Wie hier aber beide Ausdrücke ohne Zweifel synonym sind, so sind sie es nicht minder in den entsprechenden Worten Matth. XVI, 5, wo Petrus bekennt: „Du bist der Messias (*ὁ Χριστός*), der Sohn des lebendigen Gottes." Nach diesen klaren Stellen sind nun die übrigen zu erklären, in welchen theils aus seiner Machtvollkommenheit überhaupt (Matth. VII, 29), theils aus seiner Wunderkraft (XIV, 3; IX, 29; XIV, 33; vgl. auch XXVII, 54), theils aus seiner Kraft der Vernichtung des Bösen und Dämonischen, also aus lauter Attributen des Messias auf seine Gottessohnschaft geschlossen wird, dagegen keineswegs aus einer metaphysischen Abstammung von Gott oder aus jener physischen, von der lediglich in den eines geschichtlichen Gepräges entbehrenden Exordien des ersten und dritten Evangeliums die Rede ist. Im Wesentlichen dasselbe gilt von den Titeln, die sich Jesus selbst beilegt. Bei einigen derselben ist die messianische Bedeutung ganz klar und allgemein anerkannt (Matth. XVI, 20); denn als Sohn David's (XXI, 15. 16), als König beim Endgericht (XXV, 34), als König der Juden (XXVII, 11) stellt er sich offenbar hin, weil er sich als Messias weiss. Aber auch als Herrn David's fühlt er sich lediglich als Messias; denn die Pharisäer treibt er ja (Matth. XXII, 42) durch die zunächst ganz allgemein gehaltene Frage in die Enge: „für wessen Sohn haltet ihr den (erwarteten) Messias", indem er ihnen den messianisch gedeuteten Psalm CX. entgegenhält. Und, wenn er von sich sagt, er sei mehr als Salomo (Matth. XII, 42): so ist das eine Consequenz der Weissagungen eines Micha, Jesaia und Sacharja, deren messianisches Zukunftsideal vom Friedensfürsten über die Hoheit des demselben zum Grunde liegenden historischen Salomo weit hinausgreift. Vor allen Dingen ist aber derjenige Titel, den sich Jesus am häufigsten und mit Vorliebe beilegt, indem er sich den „Menschensohn" nennt, durch das Buch Daniel ver-

anlasste solenne Bezeichnung des Messias. Denn dass diese Bezeichnung nicht auf Ps. VIII, 5 zurückweist, sondern auf Dan. VII, 13, erhellt zur Genüge aus Matth. XXIV, 30; XXVI, 64; Marc. XIII, 26; XIV, 62; Luc. XXI, 27; XXII, 69, namentlich auch daraus, dass dem Menschensohn richterliche Machtvollkommenheit beigelegt wird (Matth. XVI, 27, vgl. auch Jes. XI, 3 f.). Auf Grund dieser kann er auch schon vor dem Endgericht Sünden vergeben (Matth. IX, 5 ff.), und im Sinne dieser ist ihm alle Gewalt im Himmel und auf der Erde gegeben (Matth. XXVIII, 18). Als Messias ist er auch der Herr (Matth. XXIV, 42) und verfügt über die Engel (Matth. XIII, 41; vgl. XXVI, 53). Ausdrücklich „Sohn Gottes" scheint er sich selbst zwar nicht so häufig genannt zu haben, wie Andere. Wenn er sich diese Bezeichnung aber gefallen liess: so that er es zwar nicht immer in dem Sinne, in dem es die Anredenden meinten, aber doch im messianischen Sinne. Ferner können die Weissagungen von seiner Wiederkunft (Matth. XIX, 28; XXIV, 3. 14. 27. 30. 37; XXV, 31), die wir im Wesentlichen unmöglich nur auf Rechnung der Berichterstatter setzen können, nichts anderes sein, als Schlüsse, die er für seine eigene Zukunft aus den seit dem Hervortreten des Buches Daniel an der Person des Messias haftenden eschatologischen Erwartungen zog.

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, dass die auffallendsten Attribute, welche sich Christus beilegte, sich aus seinem messianischen Bewusstsein erklären. Es gilt diess aber nicht nur von den auffallendsten Attributen, sondern auch von den wesentlichsten.

Diejenigen Momente seines Erlösungswerkes, welche (nach dem synoptischen Bilde von ihm) dieses wesentlich bedingen oder constituiren, die Idee des Reiches Gottes (= vergeistigte, versittlichte, universal gefasste Theokratie), die Herbeiführung der Sündenvergebung, die Ausrottung des Bösen, die Errichtung eines neuen Bundes, die Beseitigung der Schranken des Verkehrs zwischen Gott und seinem Volke oder der allein dem Zustande der Unvollkommenheit angemessenen Vermittelungen (Opfer, Priesterthum), die Ausgiessung des prophetischen Geistes auf Alle, das allgemeine Priesterthum, die Theilnahme der Heiden am Heil, die Herbeiführung dieses ganzen Zustandes der Vollendung durch stellvertretendes Leiden, — kurz alle Momente, die man unter den drei Namen: prophetisches, königliches, hohenpriesterliches Amt Christi zusammengefasst hat — sie enthalten nichts, was nicht irgendwie schon dem Bilde der Vollendungszeit, d. h. dem messianischen Ideal angehört, welches dem Erlöser aus dem alten Testamente entgegenleuchtete. Mehr als die Verwirklichung dieses Ideales gemäss den Umständen der Zeit, in der er lebte, hat er nicht wollen können. Nicht er war massgebend für dieses Ideal, sondern dieses Ideal war massgebend für ihn.

Hiermit ist natürlich etwas ganz Anderes gesagt, als dass Jesus denjenigen Erwartungen habe entsprechen wollen, welche die Menge vom zukünftigen Messias hegte. Die messianische Idee hatte verschiedene Phasen durchlaufen, vereinigte verschiedene Momente in sich und war verschiedenen Deutungen ausgesetzt; daher musste sich Jesus, indem er sich anschickte, sie zu verwirklichen, zum Bewusstsein bringen, was das Entscheidende in derselben sei, und diess that er in der Weise, dass er die sittlich-religiöse Seite in den Vordergrund stellte und in ihrer ganzen Tiefe erfasste, die politische durch Vergeistigung und Verallgemeinerung des Begriffes „Volk Gottes" auflöste, die eudämonistische aber aus der Gegenwart in eine fernere Zukunft hineinwarf und der Wiederkunft des Messias, also seiner Wiederkunft vorbehielt. In den alttestamentlichen Bildern halten sich einestheils die äusserliche Seite der zukünftigen Herrlichkeit, des Glanzes, der Glorie des Volkes Gottes, in dem Jehova Wohnung nimmt, anderentheils die innerliche Seite der Gerechtigkeit und Heiligkeit die Wage.

Dieses Gleichgewicht durfte und musste Jesus durch alleinige Hervorhebung der innerlichen sittlichen Seite vorläufig aufheben, weil diese die Voraussetzung der äusserlichen Herrlichkeit bildete und weil er nicht daran zweifelte, dass Gott es beim Eintritt der letzten Vollendung, d. h. seiner glorreichen Wiederkunft, wiederherstellen werde. Daher drang er vor Allem auf Busse und Bekehrung als Vorbedingungen der Sündenvergebung, predigte Gerechtigkeit, Liebe, Demuth, Sanftmuth, Friedfertigkeit und trat selbst als Friedefürst auf, der vorzugsweise durch das Wort wirkt, dem alles an der Gottesfurcht gelegen ist, der als Richter des Volkes nicht nach dem Augenschein entscheidet, sondern die Gesinnung des Herzens allein in Anschlag bringt, der sich insonderheit der Unterdrückten und Geringen annimmt und die Ausrottung des Bösen für seine alleinige Aufgabe hält (nach Sach. IX—XI; Jes. IX, 5 f.; XI, 1 f.; Micha V, 1 f.). Ueberhaupt fasste er vorerst seine eigene königliche Herrlichkeit, auf die er als Messias nicht verzichten konnte, rein ethisch auf. Aus dem sublimen Bilde des danielischen vom Himmel her erscheinenden Messias entnahm er nur den Anspruch auf Anerkennung seiner himmlischen, göttlichen Sendung, das Uebrige seiner Wiederkunft vorbehaltend. Das Prädicat der Gottessohnschaft, welches besonders in den messianisch gedeuteten Psalmen ihm entgegentrat, nahm er nicht metaphysisch, sondern ethisch-theokratisch und mystisch. Ein einzigartiges Verhältniss zu Jehova wurde schon in den Psalmen dem theokratischen Könige als solchem zugeschrieben. Christus eignete sich dieses Attribut an, freilich nicht nur, weil er sich nun einmal als theokratischen König hinstellte, sondern aus persönlicher Erfahrung heraus; aber selbst wenn er Matth. XI, 27 sagt, Niemand erkenne den Sohn ausser dem Vater und Niemand den Vater ausser dem Sohne etc., so erscheint darin lediglich die schon dem theokratischen König zugeschriebene besondere Gottesnähe geistig, ethisch und mystisch vertieft, und die Eigenschaft des theokratischen Königs als mittlerischen Organs Jehova's für sein Volk auf das specielle Gebiet der Erkenntniss übertragen.

Vgl. u. A. Sam. Lutz, biblische Dogmatik, Pforzheim 1847. H. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit. 2. Aufl. Gött. 1857. C. Weizsaecker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte, Gotha 1864. Holtzmann, die Idee des Menschensohnes (in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, 1865, II). C. Wittichen, die Idee Gottes als des Vaters, Goetting. 1865. Beyschlag, die Christologie des Neuen Testamentes, Berlin 1866. Keim, der geschichtliche Christus, 3. Aufl. Zürich 1866, und Geschichte Jesu von Nazara, Zürich 1867.

Erster Theil.

Das patristische Zeitalter.

(Vom Ende des apostolischen Zeitalters bis zur Mitte des achten Jahrhunderts.)

§. 8. Uebersicht. Der Process der Ausprägung der christlichen Weltanschauung in einem Lehrgebäude und in Lehrsätzen war nicht nur durch den subjectiven Factor des unmittelbaren christlichen Bewusstseins bedingt, sondern hatte von Anfang her an der Verkündigung der Apostel und an den Schriften des alten Testaments, nachmals auch an denen des neuen Testaments, objective Normen und Grundlagen. Allein einmal war der Einklang dieser Normen in sich und mit einander zwar vorhanden, aber nicht jedermann vernehmlich; sodann war diese Grundlage eine so breite, dass sie den verschiedensten Geistesrichtungen zur Ansiedelung Raum zu bieten schien. In der apostolischen Verkündigung äusserten sich bereits verschiedene Auffassungen des Christenthums. Das alte Testament barg das Schriftthum einer Reihe von Jahrhunderten in sich, welchen zwar eine ideelle Einheit nicht fehlte, aber ebensowenig — handgreifliche Unterschiede des Früheren und Späteren. Was endlich das Verhältniss der alttestamentlichen Offenbarung zum Evangelium betrifft, so konnte es sehr verschieden gefasst werden. Eine gegenständliche und in sich einhellige Norm und Grundlage für die christliche Lehrbildung war also zwar ideell und potentiell vorhanden, allein sie musste erst herausgestellt werden, ehe von einer förmlichen Dogmenentwickelung die Rede sein konnte. Diese Herausstellung des wirklichen oder doch vermeintlichen Kernes der apostolisch-christlichen Weltanschauung und Verkündigung oder die Verdichtung des christlichen Glaubens zum kirchlichen Bekenntniss

gelang aber erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts mit der Begründung der altkatholischen Kirche und Kirchenlehre. Schon zuvor gab es zwar, wie sich von selbst versteht, eine Vertretung dieses Bekenntnisses in der Christenheit; aber mit voller Klarheit erkannte erst in diesem Moment die Christenheit im Ganzen und Grossen in der damals aufgestellten „Glaubensregel" den Ausdruck ihres eigensten Bewusstseins; vorher hatte sie sich gegen ganz andere Grundauffassungen des Evangeliums, die auch christliche sein wollten (namentlich die gnostische), wenigstens nicht förmlich abgeschlossen. Nachdem sich nun die Kirche als ecclesia docens constituirt hatte, hub eine Bewegung an, die im Unterschiede von der Entstehung oder Begründung der Kirchenlehre zu einer Entwickelung derselben führte. Diese Entwickelung erstreckte sich irgendwie auf den ganzen Umkreis der in der Glaubensregel abgegrenzten wesentlichen Momente der Kirchenlehre. Allein abgesehen davon, dass bei der Darstellung derselben die Entfaltung der Ansicht über die Normen der Dogmenbildung von dieser selbst unterschieden werden muss, drängt sich dem Dogmenhistoriker die Nothwendigkeit auf, die allgemeinen Strebepunkte und Gesichtspunkte von der Arbeit an den einzelnen (wenngleich fundamentalen) Dogmen zu sondern. Jene bildete aber die dogmatische Sicherstellung der Absolutheit des „Hauptes der Kirche" und der Kirche selbst, d. h. der Gottheit Christi und der Unumgänglichkeit der Kirche als Heilsanstalt. Aus dem Allen ergibt sich, wenn man noch hinzunimmt, dass von der Entwickelung selbst die Träger derselben zu unterscheiden sind, folgende Gliederung der patristischen Dogmengeschichte:

I. Begründung der altkatholischen Kirchenlehre.

II. Entwickelung der altkatholischen Kirchenlehre.

A. Die subjective Seite der Entwickelung (die Factoren derselben).

B. Die objective Seite der Entwickelung (die dogmatischen Ergebnisse derselben):

Erste Parallele. Feststellung derjenigen Dogmen, welche die allgemeinen Grundlagen des christlich-kirchlichen Bewusstseins und der kirchlichen Glaubenslehre bildeten: 1. die Lehre von der Gottheit Christi. 2. die Lehre von der Kirche.

Zweite Parallele. Feststellung der formalen Kriterien der rechtgläubigen Kirchenlehre.

Dritte Parallele. Feststellung derjenigen Dogmen, welche die einzelnen Momente des kirchlichen Lehrsystems darstellen: 1. Theologie. 2. Kosmologie. 3. Anthropologie. 4. Soteriologie. 5. Eschatologie.

Als die Apostel vom Schauplatz abgetreten waren, gebrach es an einer äusseren kirchlichen Autorität, welche im Stande gewesen wäre, die Grundlagen der gemeinapostolischen Glaubenslehre in der ganzen Christenheit sicherzustellen. Denn einen kirchlichen Gesammtorganismus, eine die christlichen Einzelgemeinden und Individuen verknüpfende universale Gesellschaftsform und Centralregierung gab es noch nicht, sondern es gab eben nur eine Christenheit, deren kirchliches Band noch ein fast lediglich innerliches war. Für die Lehre gebrach es überhaupt an einer stricten Norm, die ausreichend gewesen wäre, um den Strom der Entwickelung eindämmen und leiten zu können. Zwar stand der Glaube an Vater, Sohn und heiligen Geist im Allgemeinen fest, gewisse Hauptthatsachen der evangelischen Geschichte waren von allen Parteien als historisch anerkannt, ebenso galt das alte Testament als heilige Schrift mit entscheidendem Ansehen. Allein jenes Bekenntniss war zu allgemein gehalten und zu vieldeutig, die evangelische Geschichte wurde zu wenig in einer völlig übereinstimmenden Gestalt überliefert und das alte Testament war vor allegorischen Umdeutungen und eklektisch willkürlichem Gebrauch zu wenig sichergestellt, als dass alles diess an und für sich schon eine feste Schutzwehr hätte hergeben können, und ein neutestamentlicher Schriftenkanon war noch nicht vorhanden. Ein dogmatisches Fundament musste also erst gelegt, der Kern des christlichen, d. h. des apostolisch-gemeinchristlichen Glaubens als kirchlicher Glaube erst herausgestellt, die altkatholische Kirche erst gegründet, eine unerschütterliche Bekenntnissnorm erst aufgerichtet werden, wenn sich eine förmliche Kirchendoctrin bilden sollte. Dieses Ziel wurde am Ende des zweiten Jahrhunderts, hauptsächlich infolge der Ueberwindung des Gnosticismus, erreicht. Sobald es erreicht war, richtete sich nun theils bewusst, theils unbewusst das Hauptinteresse der Kirchenlehrer auf die Erhärtung des Axioms, dass das Christenthum die absolute Religion sei. Denn hierum handelte es sich letztlich bei der immer mehr in den Vordergrund tretenden Lehre von der Gottheit Christi, welche namentlich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts immer entschiedener nicht nur religiös, sondern auch dogmatisch vertreten, im vierten aber in vollster Strenge zur kirchlichen Satzung erhoben wurde.

Die leidenschaftlichen Kämpfe, welche im fünften und in den folgenden Jahrhunderten das Bedürfniss erregte, der fortan unantastbaren Gottheit Christi gegenüber dessen menschliche Natur zur Geltung zu bringen und das Verhältniss beider gegeneinander festzustellen, lassen sich trotz des Eifers, der ihnen gewidmet wurde, mit dem Kampfe um die Gottheit Christi selbst in Hinsicht auf geschichtliche Bedeutsamkeit nicht vergleichen, können sogar einestheils als eine blosse Gegenwirkung, anderentheils als eine blosse Consequenz jener entscheidenden Deklaration angesehen werden. Durch letztere war die Absolutheit des Christenthums ausgesprochen. Gleichwohl konnte die in der Exposition ihres Dogmas begriffene Kirche auf Grund dieser Entscheidung noch nicht zu einem vorläufigen Ruhepunkt, und die erste Hauptperiode nicht zum Abschluss gelangen, so lange nicht die Unumgänglichkeit des Christenthums als Heilsprincip, sowie die Unumgänglichkeit der Kirche als Heilsanstalt und Verwalterin der christlichen Heilsgüter dogmatisch zur vollen Geltung gebracht war. Der Drang, diese Stufe zu erreichen, war die geheime Kraft, welche die (anfangs freilich als Neuerung aufge-

nommene) schroffe Lehre des Augustinus von der Sünde, Gnade und Kirche hervortrieb. Letztere wurde zwar von der griechischen Kirche nicht berücksichtigt (im Bereiche der byzantinischen Kirche ersetzte das despotische Gebot und das Herkommen die ideale Begründung) und selbst von der lateinischen Kirche wurde sie nur mit Vorbehalt angenommen. Allein die griechische Kirche hat (abgesehen von ihren Mystikern) seit dem fünften Jahrhundert überhaupt im Wesentlichen aufgehört, entscheidend auf die Entwickelung des Dogmas im Grossen und Ganzen einzuwirken. Die lateinische Kirche aber ging in der Sanktionirung der Theologie des Augustinus vollkommen weit genug, um dem Bedürfniss, aus welchem dieselbe hervorgegangen war, Genüge zu leisten.

Erster Abschnitt.

Begründung der altkatholischen Kirchenlehre

(erste Herausstellung einer förmlichen Bekenntnissgrundlage).

§. 9. Die herrschenden Gegensätze. Selbst von denen, in welchen der apostolische Glaube verhältnissmässig am reinsten fortlebte, war, nachdem die Apostel ihre Laufbahn geschlossen, der Kern ihrer Verkündigung als solcher noch nicht klar erkannt; erst ein hundertjähriger Kampf brachte denselben zum vollen Bewusstsein. Es gab daher vorerst noch keine eigentliche Kirchenlehre, und nur vom Standpunkte der später fixirten Rechtgläubigkeit aus können die Lehrstreitigkeiten des ersten nachapostolischen Jahrhunderts unter den Gesichtspunkt eines Vertheidigungskrieges der „Kirche" gegen Häretiker gestellt werden. Geschichtlich betrachtet erscheinen sie dagegen als ein Kampf verschiedener (formell noch gleichberechtigter) christlicher Hauptparteien, von denen die eine, die der apostolisch Positiven, gegen Ende des zweiten Jahrhunderts einen entscheidenden Sieg davontrug und dadurch allerdings den Grund zu einer Kirchenlehre legte, welche fortan einen wirklichen Kanon zur Unterscheidung des „richtigen" von dem häretischen Glauben bildete. Die dieser zuletzt siegreichen Partei gegenüberstehenden Parteien waren einerseits die ebionitische, andrerseits die gnostische. Beide unterschieden sich jedoch von der der apostolisch Positiven (der späteren Katholiker) nicht etwa durch Verzichtleistung auf apostolische Autorität, denn auch sie beriefen sich auf Apostel, sondern — die ebionitische dadurch, dass sie innerhalb des Christenthums das Judenthum nach Möglichkeit conserviren wollte, die gnostische aber keineswegs wesentlich dadurch, dass sie das Christenthum mit dem Heidenthum vermengte, viel-

mehr dadurch, dass sie dasselbe nicht vorwiegend als die auf geschichtlicher Offenbarung beruhende Heilsreligion, sondern als die absolute geoffenbarte religiös-kosmologische Philosophie fasste. Aus diesen Merkmalen ergibt sich zugleich, dass der Ebionitismus und der Gnosticismus keinen reinen Gegensatz bilden, weil jenem, aber nicht diesem ein bestimmtes national-religiöses Princip, anderentheils diesem, aber nicht jenem ein bestimmtes philosophisch-religiöses Princip wesentlich eigenthümlich ist. Hieraus aber erhellt, dass es judenchristliche Gnostiker geben konnte, die doch nicht Ebioniten waren, und dass es ebionitische Religionsphilosophen geben konnte, die doch nicht Gnostiker waren.

Das ziemlich lose äussere Band, welches während des apostolischen Zeitalters die Christenheit umschlossen hielt, wurde, als dasselbe abgelaufen und Jerusalem zerstört war, zunächst noch mehr gelockert. Eine leitende einheitliche Behörde für die zerstreuten Gemeinden der Gläubigen war nicht vorhanden; ein gemeinsames Glaubensbekenntniss hatten die Apostel — abgesehen von ihren Schriften — nicht hinterlassen (denn das sogenannte symbolum apostolicum rührt nicht von ihnen her). Ihre Schriften aber waren vorerst nur in gewissen Kreisen und Regionen ihrer früheren Wirksamkeit verbreitet, und zwar nicht als ein Ganzes und anfangs nicht als heilige Schriften in der Weise des alten Testamentes. Waren nun schon zu Lebzeiten der Apostel verschiedene Parteien mit Erfolg aufgetreten, welche dem Christenthum eine von der aller Apostel abweichende Deutung gegeben hatten und die zu überwinden den Aposteln nicht überall gelungen war, so war dasselbe jetzt noch viel mehr als zuvor fremdartigen Einflüssen, einseitigen Fassungen, vielartiger Vermischung mit anderweitigen Religionen, Theologumenen und Philosophemen preisgegeben. Denn je mehr seine Ausbreitung innerhalb der verschiedensten Nationen und Bildungsschichten ihren Fortgang nahm, desto mannigfaltiger wurden die geistigen Mächte, mit denen es in Berührung kam und sich auseinandersetzen musste, und gegenüber diesem Durcheinanderfluthen der verschiedenartigsten Auffassungen konnten die Vertreter des apostolisch Gemeinchristlichen — denn von einem Solchen darf man reden, trotz der innerhalb des Apostelkreises herrschenden Gegensätze — keinen Autoritätstitel geltend machen; nicht mit anerkanntem Ansehen, sondern nur mit Gründen konnten sie auftreten, und sie mussten es sich gefallen lassen, als eine Partei neben anderen betrachtet zu werden, unangesehen, dass sie wegen innerer Gegensätze ohnehin nicht durchweg als eine geschlossene Macht dastanden. Ihre Ueberlegenheit, deren sie selbst freilich von Anfang an sich bewusst sein konnten (weil sie wirklich im Wesentlichen auf dem Grunde des apostolischen Christenthums standen), vermochte sich nur allmählich zu erweisen. Sobald dieselbe sich aber erwiesen hatte, wurde ihre ganze Stellung allerdings eine völlig andere, Achtung gebietende. Dieser Zustand trat am Ende des zweiten Jahrhunderts, zur Zeit des Irenäus, ein, indem sich die Partei der apostolisch Positiven als die katholische (allgemeine) Kirche constituirte, der gegenüber die anderen Parteien fortan als ketzerisch galten, nicht mehr, wie bis dahin, nur in den Augen der Katholiker selbst, sondern mehr und mehr in der öffentlichen Meinung der Christenheit überhaupt.

Diese Parteien, welche wir — freilich nur vermöge einer Prolepsis — die akatholischen nennen können, lassen sich, so zahlreich und mannigfaltig sie auch

waren, nach zwei Hauptgruppen sondern, von denen die eine als die ebionitisch-judenchristliche, die andere als die gnostische bezeichnet zu werden pflegt. Diese Bezeichnungen sind in der That die angemessensten, obgleich sie keinen reinen Gegensatz darstellen. Denn die eine weist darauf hin, dass das Unterscheidungsmerkmal der einen Hälfte der Akatholiker in der besonderen Betonung eines national-religiösen ausserchristlichen Factors (des Judenthums) noch innerhalb des christlichen Bekenntnisses bestand; die andere weist dem gegenüber nicht ausdrücklich auf die Einmischung eines entgegengesetzten nationalen oder religiösen Factors (des Heidenthums) hin, sondern auf eine absonderliche Art der Einordnung des christlichen Glaubens in das Gebiet des Erkennens. Allein gerade deshalb empfehlen sich diese Namen, sie bezeichnen — freilich nur im Allgemeinen — das, worin für beide Hauptgruppen der Schwerpunkt ihrer absonderlichen Deutung des Evangeliums lag. Dieser lag für die Ebioniten in der möglichst weitgreifenden Festhaltung sei es des jüdisch-Nationalen oder sei es des jüdisch-Religiösen; dagegen lag er für die sogenannten Gnostiker nicht in der bewussten Festhaltung oder Betonung ethnischer Elemente, sondern in einer besonderen, unten näher zu bezeichnenden Art, über die christliche Religion zu philosophiren. Denn es gab auch judaisirende Gnostiker, die gleichwohl von den philosophirenden Ebioniten zu unterscheiden sind. Die einflussreichere der beiden Hauptparteien, von der allein die Katholiker etwas zu befürchten hatten, wurde seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts je länger je mehr die gnostische, und hauptsächlich der Kampf mit dieser veranlasste jene näheren Bestimmungen des anfangs sehr unbestimmten Glaubens an den Vater, den Sohn und den heiligen Geist, welche den übereinstimmenden Inhalt der am Endé des zweiten Jahrhunderts hervorgetretenen Formeln der sogenannten Glaubensregel bilden und für alle späteren dogmatischen Satzungen den Krystallisationskern hergegeben haben. Hieraus wird ersichtlich, dass der erste bedeutende Fortschritt der Christenheit auf der Bahn der Dogmenbildung mehr Ergebniss eines im eigenen Schoosse überwundenen Gegensatzes war — denn die Gnostiker standen nicht ausserhalb der Christenheit und eine katholische Kirche gab es noch nicht —, als ein Resultat der Abwehr des Heidenthums und des Judenthums. Doch hat allerdings auch der Vertheidigungskampf gegen diese letztere dazu mitgewirkt, der Kirche den Inhalt ihres Glaubens zum Bewusstsein zu bringen.

§. 10. Der vulgäre Ebionitismus. Als der Apostel Paulus (die jüdische Hülle, in welcher das Christenthum anfangs auftreten musste, abstreifend) zahlreiche Heiden in die christliche Gemeinschaft aufzunehmen begann, ohne dieselben zuvor auf das mosaische Gesetz zu verpflichten und ihnen somit den vorgängigen Eintritt in die jüdische Gemeinschaft zuzumuthen, erregte er unter den jüdischen Christen Palästina's ernstliche Bedenken. So weit diese bei den älteren Aposteln sich erhoben, wurden sie durch ein Compromiss (Apostelgesch. XV, Gal. II.) beseitigt. Ein Theil der Judenchristen pflichtete jedoch diesem Compromiss nicht bei und trat dadurch nicht nur mit den Paulinern, sondern auch mit der den Uraposteln folgenden vermittelnden jüdisch-christlichen Mehrheit in ein gespanntes Verhältniss. Die hierdurch bedingte Sonderstellung dieser Judäo-

christianer beruhte ursprünglich nicht auf einer abweichenden dogmatischen Ansicht, sondern auf jenen judaistischen Grundsätzen über die Missionspraxis, die Sitte und das sociale Leben, beurkundete sich jedoch allmählich auch in dem starren Festhalten an einer grell hebraistisch-national gefärbten Anschauung von Jesus als dem Messias, einer Anschauung, von welcher nicht nur die höhere theosophische Christologie des Paulus und die mit dieser verwandten von Anfang an verschieden waren, welche vielmehr trotz ursprünglicher Harmonie auch von dem am schärfsten im Jacobusbriefe ausgeprägten judenchristlichen Typus allmählich sich entfernte. Doch regte sich auch in einem Theile dieser schismatischen Judenchristen das Bedürfniss einer theosophischen Interpretation des Evangeliums, zu der allem Anschein nach der Essenismus den Rahmen geliehen hat. Schon in der apostolischen Periode haben wir daher von jenen pharisäischen oder vulgären Ebioniten (die Paulus namentlich im Galaterbrief bekämpft) die essenischen oder philosophirenden (gegen die Paulus im Kolosserbriefe auftritt) zu unterscheiden, ein Unterschied, der sich sodann im zweiten Jahrhundert noch unverkennbarer aufdrängt. Der Name „Ebioniten“ oder vielmehr „Ebionäer“, welcher uns zuerst bei Irenaeus begegnet, hat, wie es scheint, ursprünglich alle Christen bezeichnet. Die ältesten Christen nämlich haben sich vermuthlich selbst und zwar zunächst im geistigen Sinne (vgl. Matth. V, 3 mit Jes. XI, 4) den Ehrennamen Ebjonim, d. h. die Armen, gegeben — dergestalt, dass sie in denselben die in der Bibelsprache mit dem Begriff der Dürftigkeit zusammengefassten aneinander grenzenden Beziehungen der Anspruchslosigkeit, Empfänglichkeit, Demuth und Gottergebenheit hineinlegten. In der Epoche des Irenaeus aber verstand man unter Ebionäern längst nicht mehr die Christen als solche, sondern lediglich die schismatischen, je länger je mehr auch häretisch erscheinenden Judenchristen. Was nun zunächst die vulgären (aus der pharisäischen Schule hervorgegangenen) Ebioniten von den Anhängern der apostolisch-gemeinchristlichen Theorie und Praxis, namentlich den heidenchristlichen, unterschied, war einmal die festgehaltene Beobachtung des mosaischen Gesetzes und die Verwerfung der paulinischen Briefe, mit welcher namentlich auch die Ablehnung der paulinischen Lehre von der Präexistenz des Erlösers und der Logoslehre, kurz der Gottheit Christi, verknüpft war; ferner der ausschliessliche Gebrauch des sogenannten Hebräerevangeliums als Quelle der evangelischen Geschichte, endlich ein jüdisch gefärbter Chiliasmus. Diese der ganzen Partei gemeinsamen Maximen fanden jedoch nicht bei allen Mitgliedern derselben eine gleich schroffe Aus-

legung und Anwendung; vielmehr herrschte wenigstens über drei Punkte bis in's vierte Jahrhundert hinein Meinungsverschiedenheit, indem 1) ein Theil der Ebioniten die Gesetzeserfüllung nur von den hebräischen Christen forderte, dagegen nicht von den im Heidenthum geborenen, 2) ein Theil derselben die apostolische Autorität und Sendung des Paulus nur in Beziehung auf die jüdischen Brüder bestritt, dagegen in Beziehung auf die Heiden bereitwillig anerkannte, 3) ein Theil derselben die höhere Natur Christi, soweit dieselbe aus der Geburt von der Jungfrau und vom heiligen Geist abgeleitet wurde, anerkannte, während die Anderen allen Christen die Gesetzesbeobachtung zumutheten, den Apostolat des Paulus schlechthin bekämpften und Joseph als den Vater Jesu betrachteten. Es lässt sich aber nicht nachweisen, dass die so oder so geartete Stellung zu einem dieser drei Punkte zugleich die entsprechend schroffere oder weniger schroffe judaistische Stellung zu den beiden anderen in sich schloss. Man ist daher nicht berechtigt, zwei innerhalb der vier ersten Jahrhunderte einander parallellaufende besondere Fractionen des vulgären Ebionitismus anzunehmen und von diesen dann die schroffere die eigentlich ebionitische, die mildere die nazaräische zu nennen.

Die höhere paulinische Form des Christenthums konnte das jüdische Christenthum nicht sofort verdrängen. Denn die älteren Apostel erkannten jene zwar als zulässig und dem Bedürfniss der zu bekehrenden Heiden entsprechend an, fuhren jedoch fort bei ihrer an die Juden sich wendenden Verkündigung des Evangeliums der Beobachtung des mosaischen Gesetzes ihre volle Berechtigung zuzugestehn. Auch die Christologie des Paulus, seine Lehre von der Präexistenz Christi als des von Ewigkeit her wirkenden wesentlich göttlichen Offenbarungsprincips, eignete sich Petrus nicht an. Ausser dem gemässigten Judenchristenthum der älteren Apostel gab es aber im Zeitalter derselben eine schroffe, pharisäisch judenchristliche Partei, welche dem Paulus geradezu feindlich entgegentrat, indem sie auch den in die christliche Gemeinschaft aufzunehmenden Heiden das Joch des Gesetzes auferlegen und den, der die Beschneidung, als zum Heile nicht erforderlich, den Heiden erliess, nicht als Apostel anerkennen wollte. Da sich mit dieser schroff judenchristlichen Richtung, welche sich vorzugsweise auf dem praktischen Gebiete geltend machte, ein speculativer und ein asketischer Zug verband (wie namentlich der Kolosserbrief zeigt), entstand endlich noch eine dritte Art judaistischen Christenthums. Alle diese Formen desselben haben sich in der Folgezeit erhalten und theils weiter entwickelt. Diess steht fest, obgleich sich ihre Entwickelung selbst geschichtlich nicht genau verfolgen lässt.

Die palästinensischen Judenchristen blieben trotz der religiösen Differenz, welche sie von den dem Christenthum ferngebliebenen Juden schied, in nationaler Beziehung vorerst Genossen derselben; daher waren die Schicksale des jüdischen Staates auch für sie nicht bedeutungslos. Diese Schicksale nun (besonders die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70, die dadurch veranlasste Verlegung des jüdischen Synedriums von dort nach Jabne, das Unmöglichwerden des levitischen Tempelcultus, noch mehr die völlige Vernichtung des jüdischen Gemeinwesens,

welche 135 nach dem Misslingen des Aufstandes unter Barkochba erfolgte), am meisten aber die Thatsache, dass sie (die Judenchristen) noch weit mehr, als die Heidenchristen, Gegenstand des bittersten Hasses der Juden waren und immer mehr wurden, je weniger sie an jener verhängnissvollen Erhebung ihrer Nation theilnahmen, waren freilich geeignet, ihnen das Zusammenhalten mit jenen zu verleiden und sie gleichzeitig einer Annäherung an die Heidenchristen geneigt zu machen, zumal da das Verbot, die auf den Trümmern Jerusalems von Hadrian angelegte Colonie (Aelia Capitolina) zu betreten, welches sich als auf Beschnittene auch auf sie erstreckte, sie von dem Boden vertrieb, der, selbst heilig, auch ihr Festhalten an der jüdischen Sitte trotz ihres christlichen Bekenntnisses zu heiligen schien. Und in der That ist es mindestens wahrscheinlich, dass diese Ereignisse einen Theil der Judenchristen den Heidenchristen nähergebracht haben. Denn Justin der Märtyrer rechnet zu den Unterscheidungsmerkmalen der (seiner persönlichen Meinung nach) nicht zu verdammenden Art des Judenchristenthums (dial. c. Tryph. c. 47) die Bereitwilligkeit zum *συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς*, mit welchen Letzteren nur die Heidenchristen gemeint sein können. Indessen blieb die Anhänglichkeit an ihre nationalen uralten Bräuche bei dem anderen Theile der Judenchristen so gross, dass sie sich auch jetzt noch von den immer zahlreicher und einflussreicher gewordenen Heidenchristen fernhielten. Diess bezeugt gleichfalls jener für uns älteste Berichterstatter über das nachapostolische jüdische Christenthum, indem er (a. a. O.) bei den Judenchristen — vermuthlich doch bei denen seiner Zeit — zweierlei Grade des Festhaltens am mosaischen Gesetze und damit zugleich zweierlei Stellungen gegenüber den Heidenchristen unterscheidet. Die eine nehmen diejenigen ein, welche zwar sich selbst an das mosaische Gesetz auch als Christen gebunden erachteten, dagegen den Heidenchristen die Beobachtung desselben nicht aufbürden wollten, die andere diejenigen, welche auch Letzteres thaten. Diese Stellung gegenüber dem Gesetz ist nun freilich auch das einzige charakteristische Merkmal, welches Justin den Judenchristen seiner Zeit ausdrücklich beilegt, während er sich über die Christologie derselben gar nicht ausspricht. Denn dial. c. Tryph. c. 48 (267 D) redet er zwar von Leuten, die die Präexistenz und übernatürliche Geburt Jesu leugneten, damit muss er aber (so auffallend diess erscheinen mag) Heidenchristen (Gnostiker?) meinen. Er bezeichnet sie nämlich als zugehörig zu demselben Geschlecht, dem er selbst angehört (*ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους* *), und c. 47 steht *οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου πιστεύειν λέγοντες* im ausdrücklichen Gegensatz zu *οἱ ἐξ ἐθνῶν πιστεύοντες*. Dagegen hebt Irenaeus ausser der strengen Gesetzesbeobachtung ausdrücklich hervor, dass die Judenchristen sich nur des Matthäusevangeliums (d. h. des Evangeliums *καθ' Ἑβραίους*) bedienten, dem Apostel Paulus, weil derselbe vom Gesetz abgefallen, ihre Anerkennung versagten (c. haer. I, 26, 2) und leugneten, dass Jesus vom heiligen Geiste erzeugt, sowie dass in seiner Person Gott und Mensch geeinigt seien (V, 1, 3). Bei ihm findet sich auch zum erstenmal ein besonderer Name für die akatholischen Judenchristen, indem er sie als Ebionäer bezeichnet (a. a. O.). Dieser kehrt dann bei Tertullian, Origenes, Eusebius u. A. wieder und zwar als Bezeichnung aller akatholischen Judenchristen, während Epiphanius mindestens zwei judenchristliche Sekten, die der Ebioniten und Nazaräer, unter-

*) Neander will zwar dafür lesen *ὑμετέρου*, aber ohne diplomatische Gründe, und Otto versteht darunter die Ebioniten, die ja als Christen desselben Geschlechtes seien, wie Justin. Diese Deutung des Ausdrucks *γένος* ist jedoch unzulässig. Denn in demselben Kapitel vorher bezieht sich *γένος* auf die Nationalität (*ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν*, zu Tryphon gesprochen).

scheidet. Was nun zunächst die Entstehung des Namens „Ebionäer“ oder Ebioniten anlangt, so sind die Erklärungen desselben, die sich bei einigen Kirchenvätern finden, ebenso unhaltbar, wie die meisten Etymologien der Alten überhaupt. Der angebliche Ebion, den Tertullian (praescript. 33 und 48), Epiphanius (haer. 30, 17), Hieronymus (ep. 112, §. 13; al. 89) und Augustinus (ep. 82, al. 116) zum Stifter der Partei machen, hat nie existirt und verdankt seine Scheinexistenz einem wunderlichen Rückschluss aus dem schon gangbaren Namen der Partei. Wenn dagegen Origenes und Eusebius annehmen, dass diese Judenchristen durch ihren Namen als die „Dürftigen“ bezeichnet werden, so kommen sie dem Richtigen wenigstens näher, insofern sie auf das hebräische Etymon אֶבְיוֹן zurückgehen. Aber schwerlich hiessen dieselben, wie jener behauptet (c. Cels. II, 1) desshalb die Dürftigen, weil das von ihnen urgirte mosaische Gesetz, gedrückt von ihrer nicht geistigen, sondern buchstäblichen Auslegung, dürftig erscheint. Ebenso ist die Ableitung des Eusebius (h. e. 3, 27, vgl. Pseudignat. ad Philad. c. 6. Epiphan. haer. 30, 17), die davon ausgeht, dass sie eine dürftige und niedrige Vorstellung von Christus hegten, eine blosse nachträgliche Ausdeutung, die höchstens dann richtig sein könnte, wenn der Name erst während der christologischen Streitigkeiten des dritten Jahrhunderts entstanden und von den katholischen Gegnern der Ebioniten ausgegangen wäre. Dagegen ist die Notiz des Epiphanius (a. a. O.), dass die Ebioniten stolz auf diesen ihren Namen seien und ihn darauf zurückführten, dass ihre Väter ihre Güter verkauft, den Erlös den Aposteln zu Füssen gelegt und sich, der Welt entsagend, freiwillig der Armuth ergeben hätten, sehr beachtenswerth. Wahrscheinlich haben sich die ersten Christen, welche ja alle Judenchristen und Palästinenser waren, selbst Ebjonim (die Armen) genannt, und zwar im Sinne der freiwilligen Armuth und Demuth. Doch geschah diess vermuthlich ursprünglich im geistigen Sinne, auf Grund der Matth. V, 3 ausgesprochenen Anschauung und mit Beziehung auf die Propheten und Psalmisten, bei welchen nicht nur die Begriffe „reich“ und „Frevler“, sondern auch die Begriffe „arm“ und „demüthig gottergeben“ an einander grenzen; wozu noch kommt, dass unter den Clienten des Messias gerade die Armen besonders hervorgehoben waren (Jes. XI, 4). Im Munde der Juden und vielleicht auch der Heiden wurde der Ehrenname freilich zum Spottnamen. Obgleich er kein besonderes Merkmal des Judenchristenthums ausdrückt, blieb derselbe, wie es scheint, im kirchlichen Sprachgebrauch auf die hebräischen Christen beschränkt und galt, seitdem die von diesen festgehaltene Beobachtung des mosaischen Cerimonialgesetzes von der katholischen Kirche als Ketzerei angesehen wurde (seit der Mitte oder dem Ende des zweiten Jahrhunderts), als Bezeichnung einer Häresie. Aus der bekannten Stelle bei dem christlichen Apologeten Minucius Felix (um 200, Octav. 36), wo dieser sagt: „quod plerique pauperes dicimur, non est infamia nostra sed gloria“, darf man nicht schliessen, dass dagegen in ausserchristlichen Kreisen hier und dort auch noch zu einer Zeit, wo die Judenchristen bereits eine verschwindende Minorität unter den Bekennern Jesu bildeten und ausserhalb der katholischen Kirche standen, die Christen überhaupt Ebioniten genannt worden seien. Denn pauperes ist a. a. O. schwerlich eine Anspielung auf den Namen „Ebioniten“; aus dieser Bezeichnung erhellt vielmehr nur, was ohnehin bekannt ist, dass die Heiden in den ersten Jahrhunderten ihre Verachtung gegen das Christenthum unter Anderem durch die höhnische Bemerkung zu erkennen zu geben pflegten, die Anhänger desselben seien meist ungebildete und arme Leute.

Die gemeinsamen Characterzüge aller vulgären Ebioniten waren, wie sich zum Theil schon aus der angeführten Schilderung des Irenaeus ergiebt, fortdauernde Beobachtung des mosaischen Gesetzes; Verschmähung des Apostels Paulus und

seiner Briefe; eine Christologie, welche die paulinische und johanneische Lehre von der Präexistenz Christi und von ihm als dem Logos ausschloss; der exclusive Gebrauch des Hebräerevangeliums als Quelle der evangelischen Geschichte; endlich der Chiliasmus, d. h. die Erwartung eines sinnlich vorgestellten von Christus bei seiner Wiederkunft auf Erden zu errichtenden tausendjährigen Reiches der Herrlichkeit für das auserwählte Volk. Innerhalb dieser gemeinsamen Grundrichtung fanden jedoch Gradunterschiede statt. Nämlich 1) die Einen machten die Beobachtung des Gesetzes zur schlechthin unerlässlichen Bedingung des Heils, während die Anderen dieselbe nur von den hebräischen Christen forderten. 2) Die Einen hielten den Paulus wegen seiner Verwerfung des Gesetzes für einen Feind des Evangeliums schlechthin, während die Anderen zwar gleichfalls sich seiner Briefe nicht bedienten, in Beziehung auf die Heiden jedoch die Vollgültigkeit seines Apostolates einräumten. 3) Die Einen hielten Christus für einen Sohn Josephs, der über Moses nicht specifisch erhaben und erst bei seiner Taufe mit der messianischen Weihe ausgerüstet worden sei, während die Anderen trotz ihrer Ablehnung der Lehre von der Präexistenz zugaben, dass er Sohn Gottes und vom heiligen Geist erzeugt sei. Doch ist nicht nachzuweisen, dass wo eins der erwähnten drei Merkmale eines gemässigten Judenchristenthums sich fand, die übrigen sich auch fanden (nach Euseb. h. e. 3, 27 erstreckte sich die Verwerfung des Paulus auch auf die im Uebrigen mildere Partei), noch viel weniger lassen sich zwei scharf gesonderte judenchristliche Sekten oder kontinuirlich neben und ausser einander fortbestehende Fractionen unterscheiden. Origenes redet zwar von *διττοὶ Ἐβιωναῖοι* (c. Cels. V, 61) oder *Ἐβ. ἀμφότεροι* (ebend. c. 65) und unterscheidet beide Klassen so: die Einen hätten gelehrt, Christus sei erzeugt, wie die übrigen Menschen, die Anderen hätten in Uebereinstimmung mit der katholischen Kirche die Geburt Jesu aus der Jungfrau anerkannt, und die nämliche Unterscheidung findet sich bei Eusebius (h. e. 3, 27). Dass dieselbe aber mit der des Justin zusammenfalle, möchte nicht leicht darzuthun sein. Denn sie bezieht sich auf eine ganz andere Seite der judenchristlichen Häresie, als jene. Kurz — die Vertheilung der entgegengesetzten Attribute, welche verschiedene Berichterstatter — fast jeder in seiner besonderen Weise — zwei verschiedenen Klassen der ihnen bekannten häretischen Judenchristen der vulgären Gattung beilegen, auf zwei Parteien, die sich in einer im Wesentlichen gleichen Weise vom apostolischen Zeitalter bis in's fünfte Jahrhundert gegenübergestanden hätten, ist unausführbar. Denn auch die Entgegensetzung der Ebioniten und Nazaräer, welche sich bei Hieronymus und bei Epiphanius findet, hat wieder einen völlig anderen Sinn, als die Unterscheidungen der früheren Berichterstatter. Man kann daher die Nazaräer des Hieronymus oder des Epiphanius nicht als eine besondere, von den Ebioniten verschiedene Fraction betrachten, welche diesen vom ersten bis zum fünften Jahrhundert gegenübergestanden habe, und dieselbe zur Trägerin aller der verschiedenen Prädikate machen, welche zu verschiedenen Zeiten Justin, Origenes, Eusebius und die Uebrigen der ihnen bekannten gemässigteren Partei zuerkennen; sondern man kann nur behaupten, dass es auf dem Grunde einer im Wesentlichen übereinstimmenden Ansicht während aller dieser Jahrhunderte doch auch von einander abweichende Meinungen innerhalb des vulgären Judenchristenthums gab. Im apostolischen Zeitalter wurden Nazaräer von den Juden alle (Juden-) Christen genannt (Apgsch. XXIV, 5); dann verschwindet der Name bei den Berichterstattern bis auf Hieronymus und Epiphanius. Bei Hieronymus aber treten die Nazaräer und Ebioniten nur insofern auseinander, als derselbe ersteren Namen bei denjenigen hebräischen Christen in Palästina vorfand und demgemäss auf diejenigen beschränkte, welche er aus eigener An-

schauung kannte, letzteren dagegen der Ueberlieferung entnahm und versäumte, die Identität der durch beide bezeichneten Parteien sich hinlänglich zu vergegenwärtigen. Hieronym. epist. 112, §. 13 kann übrigens so ausgelegt werden, dass die Ebioniten und die Nazaräer, denen hier die Anerkennung der übernatürlichen Geburt Christi beigelegt wird, auch nach dem Urtheil des Verfassers als eine und dieselbe Partei oder Letztere als eine Fraction der Ersteren erscheinen. Wenn dieser nämlich hier von den Ebioniten sagt, sie thäten nur so als ob sie Christen wären, von den Nazaräern, sie seien weder Juden noch Christen, so sagt er von beiden dasselbe, und wiederum dasselbe sagt er in epist. ad Galat. III, 14, wo er den Ebion einen haeresiarches semichristianus et semijudaeus nennt. In Jes. IX, 1 bemerkt er, dass die Nazaräer den Paulus als Heidenapostel anerkannt hätten, was ihm von den Ebioniten allerdings nicht überliefert war, worin wir aber wahrscheinlich eine Concession zu erkennen haben, zu welcher die Ebioniten überhaupt oder doch die Mehrzahl derselben damals der katholischen Kirche gegenüber sich herbeiliessen (s. das Nähere bei Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanios, S. 122 f.). Epiphanius endlich (h. 29) stellt zwar seinerseits die Nazaräer wirklich als eine von den Ebionäern verschiedene besondere Sekte hin; diess ist jedoch nur eine Folge der bekannten Unfähigkeit dieses Compilators, in den verschiedenen von ihm benutzten Berichten und Beobachtungen das Gleichartige als solches zu erkennen. Jedenfalls legt er von den drei Hauptmerkmalen, welche man neuerdings den Nazaräern zum Unterschied von den Ebioniten anzuheften pflegt (Anerkennung des Paulus als Heidenapostel und der übernatürlichen Geburt Christi, Entbindung der Heidenchristen von der Gesetzesbeobachtung) seinen Nazaräern ausdrücklich kein einziges bei, und „Alles, was er zur Charakteristik derselben sagt, kehrt bei der Charakteristik der Ebioniten (h. 30) wieder“. Ueber die Literatur s. unten §. 11.

§. 11. Der philosophirende Ebionitismus. Das Bestreben, den Mosaismus in's Christenthum hineinzuretten oder beide als identisch darzustellen, theilt mit dem vulgären Ebionitismus der philosophirende, und da jenes Interesse auch für letzteren das entscheidende, die philosophisch-geschichtliche Construction dagegen nur Mittel zum Zweck ist, so darf auch diese Art des Ebionitismus unter den sogenannten Gnosticismus nicht subsumirt werden. Hervorgegangen ist sie nicht, wie das vulgäre häretische Judenchristenthum, aus den Kreisen christianisirter Pharisäer, sondern aus essenisch geartetem Christenthum, von dem sich schon im Neuen Testamente (besonders im Kolosserbrief) Spuren zeigen. Die hervorragendsten und fast einzigen uns erhaltenen literarischen Urkunden dieser Richtung sind mehrere der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehörende pseudoklementinische Schriften, besonders die klementinischen „Homilien“ und die klementinischen „Recognitionen“, welche freilich beide den philosophirenden Ebionitismus nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt erkennen lassen. Doch fehlt es nicht ganz an nachweisbaren Mittelgliedern zwischen dieser entwickelteren Gestalt und den im

Neuen Testament sich verrathenden Anfängen. Das hauptsächlichste dieser Mittelglieder zwischen dem frühesten und dem in den Pseudoklementinen vorliegenden essenischen Ebionitismus bildet das (wahrscheinlich in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstandene) Buch Elxai, obgleich dasselbe neben christlichen und essenisch-jüdischen auch vorderasiatisch-heidnische Elemente aufweist. Der essenische Ausgangspunkt der hier niedergelegten Anschauungen tritt theils in den die Taufe repräsentirenden Lustrationen, die es vorschreibt, zu Tage, theils in dem Verbot des Fleischgenusses neben der im Allgemeinen (einschliesslich der Beschneidung und Sabbathfeier) festgehaltenen Einschärfung des mosaischen Gesetzes. Andrerseits nehmen auch die Elkesaiten, wie die Essener, dem alten Testamente gegenüber eine eklektisch-kritische Stellung ein und verwerfen mit diesen die blutigen Opfer. Die Verurtheilung des Apostels Paulus theilen sie mit einem Theile der vulgären Ebioniten, ebenso die Leugnung der übernatürlichen Geburt Jesu, den sie jedoch als eine Inkarnation des idealen Adam-Christus, des göttlichen Urmenschen und Offenbarungsprincipes, betrachten. In den Klementinen selbst sind 1) die heidnisch-naturalistischen Einflüsse, durch welche der philosophirende Ebionitismus hindurchging, kaum noch bemerkbar; die Taufe hat hier ein wesentlich christliches Gepräge, während sich in den empfohlenen Waschungen und der Verwerfung des Fleischgenusses nicht heidnische, sondern essenische Nachwirkungen zeigen. Aber 2) auch der Judaismus erscheint ermässigt; freilich nicht um ihn aufzugeben, sondern um ihm die Fähigkeit zu einer Einwirkung auf die ihrer Fixirung entgegengehende altkatholische Kirchenlehre zu erhalten, brechen ihm die Klementinen einige seiner schroffsten Spitzen ab. Diess zeigt sich namentlich in der Verzichtleistung auf die Beschneidung, welche fortan den Heidenchristen erlassen wird. Je mehr nun aber auf diese Weise die mosaische Religion aller Zufälligkeiten entkleidet und auf ihr Wesen zurückgeführt ist, desto entschiedener wird für sie als angebliche Wiederherstellung der Urreligion, die durch das Christenthum nicht überboten, sondern lediglich wieder zur Geltung gebracht sei, die Alleinherrschaft in Anspruch genommen, und um die hiermit ausgesprochene Identität des wahren Mosaismus mit dem Christenthum ausser Zweifel zu stellen, reproduciren die Verfasser das schon im Buche Elxai vorgetragene Theologumenon vom idealen Adam-Christus. Dieser allein ist ihnen schlechthin wahrer Prophet, sündlos, allwissend und zur Herrschaft berufen. Jesus aber ist ihnen zwar Sohn Gottes, jedoch nicht im Sinne der paulinisch-johanneischen Christologie, sondern dergestalt, dass er ledig-

lich Mensch bleibt, vor Moses' und den Anderen, die vor ihm die Adamsreligion wiederherstellten, als letztes Werkzeug der Offenbarung nur dadurch ausgezeichnet, dass jene durch ihn zu endgültig gesicherter und allgemeiner Herrschaft gelangen sollte. Mit dieser Construction der Religionsgeschichte wird aber 3) ein Religionssystem verbunden, welches sowohl der um die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch einflussreichen gnostischen Religionsphilosophie als auch der heidenchristlich-katholischen Logoslehre den Vorrang streitig machen sollte. Daher wird der schroff monotheistisch gemeinte Satz, dass nur Ein Gott ist, der die Welt erschaffen hat, obenangestellt und so gefasst, dass die Lebendigkeit und Persönlichkeit des göttlichen Urwesens besser gewahrt erschien, als diess im Gnosticismus und in der platonisirenden Theologie der katholisirenden heidenchristlichen Religionsphilosophen der Fall war. Gegen beide werden — auf die Gefahr hin, an den Pantheismus zu streifen, Anschauungen der (wegen ihres Monismus und Realismus vorgezogenen) Stoa verwendet. Auch den Klementinen ist daher Gott das Herz der Welt, die dennoch aus einer Wandlung Gottes selbst entstanden ist. In ihr herrscht überall das Gesetz der Syzygie (der gegensätzlichen Paare), dem sogar ihre Vorsteher (rechts der Sohn Gottes, links der Teufel) unterworfen sind. Doch schien solcher zur Erklärung des Bösen und des Endlichen für nöthig geachtete Dualismus durch die monistische und monotheistische Spitze unschädlich gemacht. Denn auch der Teufel soll seinem Sein nach nicht ausserhalb Gottes entstanden sein, sondern nur seiner Bosheit nach, die ohnehin ihre Schranken daran findet, dass er als Vollstrecker der göttlichen Strafgerichte selbst der Herrschaft des Bösen ein Ende bereitet.

Dem gemeinen steht wie im apostolischen auch im nachapostolischen Zeitalter ein speculatives Judenchristenthum gegenüber, in welchem zwar gleichfalls vor Allem der Drang, den wahren Hebraismus im Christenthum festzuhalten oder beides als identisch darzustellen, seinen Ausdruck fand, so jedoch, dass die Nothwendigkeit solcher Combination auf gewissermassen wissenschaftlichem Wege und zwar mittelst einer eigenthümlichen, in sich folgerichtigen Deutung und Construction der Offenbarungsgeschichte erwiesen werden sollte. Von der vulgärjudenchristlichen unterscheidet sich diese Richtung eben hierdurch, ferner dadurch, dass sie an dem kanonischen Mosaismus nicht ängstlich festhielt, sondern, um ihren Hauptzweck zu erreichen, in Nebendingen dem heidenchristlichen Zuge der Zeit Zugeständnisse machte. Von der gnostischen Richtung unterschied sie sich aber dadurch, dass von ihr der speculative Apparat vorwiegend eben nur als Mittel zum Zweck hervorgeholt ward und der entscheidende Gesichtspunkt Behauptung des Judaismus im Christenthum blieb, während es den Gnostikern (auch den judenfreundlichen) auf Gnosis als solche ankam.

Beinahe das einzige uns erhaltene Dokument dieses Zweiges des Ebionitismus sind einige pseudoklementinische Schriften des zweiten Jahrhunderts; mit denselben

sind zu vergleichen die Nachrichten, welche sich bei einem Theil der Häreseologen, besonders bei Pseudorigenes (in den Philosophumena) und bei Epiphanius finden. Diese aber machen wahrscheinlich, dass der Ursprung der ganzen Richtung bei christianisirten Essenern zu suchen ist. Ohnehin ist diess a priori zu vermuthen. Denn die Essener waren die einzige jüdische Sekte, welche ohne Herübernahme hellenischer Philosopheme (die dagegen bei den alexandrinischen Juden und bei den Therapeuten deutlich zu Tage tritt) auf dem Boden des Hebraismus eine besondere von dem levitischen Cultus und von dem kanonischen Prophetismus abweichende Sitte und speculative Religionslehre ausbildete, welche letztere übrigens ein vorwiegend ethisch-praktisches, nicht ein vorwiegend metaphysisches Gepräge zeigt. Gerade diese Charakterzüge treten uns nun aber in jener ebionitischen Religionsphilosophie entgegen, nur eben christlich umgebildet und nebenher auch von anderweitigen Einflüssen einigermassen und zeitweilig berührt. Spuren essenischer Christen finden sich bereits im neuen Testament. Schon die christlichen Asketen der römischen Gemeinde, die Paulus freilich (Röm. XIV, 21) wegen ihrer Anspruchslosigkeit der Nachsicht der Heidenchristen empfiehlt, verrathen dadurch, dass sie mit einem im Allgemeinen judaistischen Charakter die im Gesetz nicht vorgeschriebene Enthaltung von Fleisch und Wein verbinden, ihre essenische Herkunft; noch mehr gilt diess aber von jenen Asketen, welche derselbe Apostel im Kolosserbrief heftig bekämpft (II, 11 f.). Denn bei diesen finden sich neben gewissen allgemein judaistischen Zügen, namentlich der unbedingten Forderung der Beschneidung sowie einer streng gesetzmässigen Feier des Sabbaths und der Neumonde, nicht nur gleichfalls durch das Gesetz — wie es scheint — nicht begründete Speiseverbote, sondern auch absonderliche Speculationen über das Reich der Engel, denen sie eine besondere Verehrung zollten. Gleichwohl müssen diese Häretiker Christen gewesen sein. Die Verbindung jener asketischen Richtung mit Speculationen über die Engelwelt und Engelverehrung auf judaistischer Grundlage deutet aber auf Essener, die zum Christenthum übergetreten waren. Nun fragt sich, ob sich zwischen diesem essenischen Ebionitismus und der pseudoklementinischen Literatur der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Mittelglieder aufzeigen lassen. Ein solches hat man (vgl. besonders Hilgenfeld's unten anzuführende Schriften) in einem angeblich bald nach der Zerstörung Jerusalems verfassten *κήρυγμα Πέτρου* (womit jedoch nicht das dem Clemens Alexandr. und dem Origenes bekannte antijudaistische Apokryphum gemeint ist) entdecken wollen, an welches sich sodann unter Trajan oder in den ersten Jahren des Hadrian die von Epiphanius (h. 30, 15) erwähnten „Reisen des Petrus“ (*περίοδοι Πέτρου*) angereiht haben sollen. Diese letztere Schrift hat in der That existirt, doch ist ihr Verhältniss zu den uns erhaltenen pseudoklementinischen Schriften noch nicht hinlänglich aufgehellt. Zuversichtlicher lässt sich eine andere von Epiphanius als Quelle benutzte ebionitische Schrift (h. 30, 16), die *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου*, eine apokryphische Apostelgeschichte, welcher ein Abschnitt der Recognitionen (I, 27—72) entnommen zu sein scheint, als ein solches Mittelglied betrachten, und noch mehr gilt diess von dem Buche Elxai, welches von Epiphanius gleichfalls (haer. 19, c. 1. 2. 4; h. 30, 17; h. 53) excerpirt wurde, jetzt aber auch uns aus des Pseudorigenes Philosophum. (IX, 13—17) seinem Hauptinhalte nach bekannt ist. Dasselbe muss bei allen Judenchristen dieser Gattung, mögen sie als Ossener (= Essener?), Jessäer (= Essäer?), Nasaräer, Sampsäer oder ausdrücklich als Elkesaiten aufgeführt werden, in hohem Ansehen gestanden haben (vgl. ausser Epiphan. l. l. und Pseudorig. philosoph. l. l. auch Origenes bei Euseb. h. e. VI, 38), obwohl es in ihm nicht an Spuren heidnischer Einflüsse fehlt, denen das von seiner ursprünglichen palästinensischen

Heimath nach Osten hin vorgeschobene Judenchristenthum ausgesetzt war. Auf solche weist schon die Beschäftigung mit Astrologie und Magie (Philosoph. 9, 14), namentlich aber machen sie sich in den in dem Buche vorgeschriebenen Lustrationen nebst den begleitenden Beschwörungsformeln (ib. c. 15) bemerkbar. Diese Waschungen sollen nämlich unter Anrufung von sieben sogenannten Zeugen stattfinden; ihre Wirkung wird aber ganz magisch gefasst und auf leibliche Uebel jeder Art ausgedehnt; die Namen der Zeugen selbst endlich (*οὐρανός, ὕδωρ, πνεύματα ἅγια, ἄγγελοι τῆς προσευχῆς, ἔλαιον, ἅλας, γῆ*) lassen zum Theil noch deutlich genug die heidnisch-kosmologische Grundlage ihrer Zusammenstellung hindurchschimmern (Philos. 9, 15; Epiphan. h. 19, 1). Das sind in der That weder christliche noch jüdische Züge. Indessen Oel und Salz repräsentiren die Taufe und das Abendmahl, überhaupt stellen sich die Waschungen andererseits (insofern sie auf den Namen „des grossen und höchsten Gottes und seines Sohnes, des grossen Königs", erfolgen und vor Allem doch Vergebung der Sünde wirken sollen) als eine Form der christlichen Taufe dar, die freilich wiederholt werden kann und soll, und erinnern im Uebrigen an die Lustrationen der Essener. Besonders aber haben mit Letzteren die Elkesaiten die Vermeidung des Fleischgenusses und die im Wesentlichen festgehaltene Beobachtung des mosaischen Gesetzes (einschliesslich der Beschneidung und Sabbathfeier) gemein, nicht minder die dadurch nicht ausgeschlossene eklektisch-kritische Stellung gegenüber dem alten Tastament (und zwar auch dem Pentateuch), welche sich besonders in der Verwerfung der Opfer kundgibt. Wenn sie die Ehe forderten (Epiph. haer. 30, 2; 19, 1), so erscheint das freilich nicht eben essenisch; allein, wenn Epiphan. gerade 30, 2 sagt, früher hätten sie die Ehelosigkeit hochgehalten, so ist daraus wenigstens ihre essenische Herkunft zu entnehmen. Die Verwerfung des Apostels Paulus theilen sie mit den vulgären Ebioniten, nach der einen Fassung (Philosoph. 9, 14: *τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον κοινῶς πᾶσι γεγονέναι, τοῦτον δὲ οὐ νῦν πρώτως ἐκ παρθένου γεγεννῆσθαι, ἀλλὰ καὶ πρότερον*, wo das *οὐ* ausser auf *πρώτως* auch auf *ἐκ παρθένου* bezogen werden kann) auch die Leugnung der übernatürlichen Geburt Jesu. Dieser widerspricht es übrigens nicht, wenn dieselben Elkesaiten andererseits lehren, Jesus sei eine Inkarnation Christi oder des idealen Adam, des Urbildes der Menschheit, freilich nicht die erste und einzige, sondern eine unter anderen (ebendas. und Epiphan. h. 30, 3; 53, 1); hierbei wird nämlich Christus von Jesus unterschieden, und damit verträgt es sich wiederum, dass Ersterer ferner als oberster (aber geschaffener) Erzengel (Epiphan. 30, 16) bezeichnet wird. Denn so gut Philo seinen Logos als Erzengel vorstellen konnte, so gut konnte auch der ideale Adam, der ja eben übermenschlich und doch nicht Gott, aber höchstes Offenbarungsprincip ist, als Erzengel vorgestellt werden. Endlich wird Christus bei Epiphan. (h. 19, 3) und in den Philosoph. (9, 15) „der grosse König" (= Messias?) genannt; auch das lässt sich mit den beiden anderen Anschauungen vereinigen, die Combination des Messias mit dem höchsten Offenbarungsprincip ist ja nichts Ungewöhnliches, sie kommt vielleicht schon im Buche Henoch vor. Während also Jesus, wie es scheint, von den Elkesaiten nicht wesentlich anders als von den vulgären Ebioniten gefasst wurde, unterscheiden sich beide in der Christologie dadurch, dass nur Erstere ausser dem irdischen Jesus einen himmlischen Adam-Christus als göttliches Offenbarungsprincip kennen. Wenn aber Letzterer als Engel hingestellt wird, so ist das wieder eine Spur essenischer Herkunft, was möglicher Weise sogar von dem Theologumenon vom Adam-Christus überhaupt gilt. Was den Namen Elxai anlangt, so denken sich die Häreseologen darunter eine Person, und Epiphanius bemerkt (19, 2), die Partei bezeichne diese Person (*τοῦτον*) durch denselben als verborgene

Kraft, denn El (= חֵיל) bedeute „Kraft“, Xai (כְּסָי) bedeute „verborgen“. Diess ist nun zwar wohl ein Irrthum, ein neues Beispiel der Gewohnheit, hinter den Namen der Parteien die Namen ihrer Stifter zu suchen. Dagegen ist wohl in der That bei der Sinneserklärung von dem Ausdruck חֵיל כְּסָי auszugehen. Die „verborgene Kraft“ (vgl. den ähnlichen Ausdruck *ἀπόῤῥητος δύναμις*, geheime Kraft, Clem. homil. 17, 16), welche ein Stichwort im Munde der Elkesaiten gewesen sein muss, war vermuthlich die magische Wunderkraft, die sie ihrer Taufe und den damit verbundenen Formeln beilegten, welche letzteren in den Philosophum. (IX, 16) als *δυνάμεων μεμεστωμέναι ἐπαοιδαί* und als *τὰ θαυμάσια μυστήρια τοῦ Ἠλχασαΐ τὰ ἀπόῤῥητα καὶ μεγάλα* (c. 15) verspottet werden (vgl. Clem. Recogn. 6, 9; Homil. 11, 26). Andere Erklärungen s. bei Gieseler K.-G. I, 1. 133. Anmerk. 9. Uhlhorn, die Homil. u. Recognit. des Clem. Rom. S. 393. Ewald, Gesch. d. Volk. Israel, VII, 156. 2. Ausg. Ritschl, Altkath. Kirche, S. 246. 2. Ausg.

Dass nun das Buch, welches die Ueberlieferungen und Grundsätze der Partei enthielt und auf welches das Stichwort „die verborgene Kraft“ als Titel übertragen worden sein mag, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstand, ist mindestens wahrscheinlich. Zwar tritt die Notiz, dass es zur Zeit Trajan's bekannt geworden sei (Origen. bei Euseb. h. e. VI, 38; Epiphan. h. 19, 1; Philosoph. 9, 13, nach diesen im dritten Jahre Trajan's) in Verbindung mit offenbar sagenhaften Zügen auf (dass es vom Himmel gefallen oder von einem Engel, dem Sohne Gottes, offenbart worden sei, dass Elxai es von den parthischen Serern empfangen haben solle u. s. w.), und etwas später muss es entstanden sein, weil dergleichen „Offenbarungen“ von denen, die sie anpreisen, immer einigermassen zurückdatirt werden. Aber dafür, dass die Klementinen eine spätere Phase darstellen, als das Buch Elxai, dass nicht das umgekehrte Verhältniss zu statuiren ist, sprechen auch innere Gründe. Für die im zweiten Jahrh. immer entschiedener fortschreitende Ausstossung des specifischen Judenchristenthums aus der Kirche im Ganzen und Grossen bildet innerhalb des Judaeochristianismus eine durch Beseitigung der ethnischen und Milderung der schroff jüdischen Bestandtheile sich vollziehende Annäherung an das Gemeinchristliche eine wahrscheinlichere Parallele, als ein etwaiges Zurücksinken vom gemässigt judenchristlichen Standpunkt in Synkretismus und Ethnicismus neben Schärfung des Judaismus. Nun fehlen aber in den Klementinen fast ganz die Spuren des heidnisch-naturalistischen Elements, welches in der elkesaitischen Sitte und Lehre im Stile der Blüthezeit des Synkretismus mit dem jüdischen und christlichen verquickt ist; ja selbst das jüdische Element, dessen Erhaltung sie doch bezwecken, hat sich in ihnen dem gemein-christlichen Standpunkt weit mehr angenähert, als im Buche Elxai. Alles diess zeigt sich besonders in der Verwerfung der Astrologie und Magie, in der reineren Lehre von der Taufe, in der Verzichtleistung auf die Beschneidung der Heidenchristen, auch in der Christologie, und spricht dafür, dass die Klementinen nicht nur eine geläutertere, sondern auch eine spätere Erscheinungsform des Judenchristenthums sind, als der Elkesaismus.

Die sogenannten Klementinen selbst bilden eine besondere Gruppe unter den zahlreichen Schriften, welche nach und nach dem Clemens Romanus beigelegt wurden und sich zum Theil selbst für klementinisch ausgeben. Diese (mit Ausnahme des sogenannten ersten Briefes an die Korinthier) insgesammt unächten Schriften (vgl. unten §. 17) sind sehr verschiedenen Inhaltes und verdanken ihre Entstehung verschiedenen Tendenzen. Mehrere derselben stehen aber in einem näheren Verwandtschaftsverhältniss untereinander, insofern sie im Wesentlichen denselben Sagenstoff enthalten und im Wesentlichen derselben Tendenz dienen,

welche letztere theils die kirchliche Verfassung und Sitte, theils die Doctrin betrifft. Diess gilt — abgesehen von anderen demselben Kreise angehörenden, aber nicht auf uns gekommenen Schriften — besonders von den sogen. Homilien (Κλημέντια), den Recognitionen und der sogen. Epitome in ihren mehrfachen Recensionen. In diesen drei Schriften ist das im Wesentlichen essenisch-judenchristliche religionsphilosophische System eingekleidet in eine romanartige Erzählung, deren Hauptfiguren der Apostel Petrus, Simon der Magier und der römische Clemens sind. Den Kern bilden erdichtete Lehrvorträge und Disputationen, besonders zwischen Petrus und Simon. Um diese Hauptpersonen und ihre zahlreichen Begleiter in mannigfaltige Beziehungen zu setzen, lassen sie die Verfasser auf Reisen an verschiedenen Orten einander begegnen. Petrus vertritt das ächte mit dem wahren Judenthum identische Christenthum, Simon die falsche Gnosis und den Paulinismus, Clemens selbst (der auf die Kunde von der Predigt und den Wundern Jesu Rom verlässt, um das Christenthum in Judäa selbst kennen zu lernen, und dort mit Petrus zusammentrifft) repräsentirt das durch die hellenische Philosophie nicht befriedigte, im Christenthum Wahrheit und Frieden suchende Heidenthum. Die ursprüngliche Heimath dieser Literatur ist Syrien, doch ist aus der Verwebung der Person des Clemens (welche der Petrussage von Hause aus nicht angehörte) in die Erzählung zu schliessen, dass die Partei im Abendlande Propaganda machte und namentlich in Rom (wo ihr ältere Reste des Judenchristenthums Anknüpfungspunkte boten) festen Fuss zu fassen suchte. Die Recognitionen sind sogar selbst in Rom entstanden, vielleicht auch schon die Homilien, während die beiden zum Grunde liegende Urschrift auf Ostsyrien zurückweist. Was die Zeit der Entstehung anlangt, so citirt Origenes in seinem um 230 verfassten Commentar zur Genesis (Philocal. c. 22. opp. ed. de la Rue t. II, p. 20) eine Stelle, die mit einem Passus der Recognitionen (X, 10) grosse Aehnlichkeit hat, aber wahrscheinlich doch einer anderen als der uns erhaltenen Redaction derselben entlehnt ist (s. Uhlhorn a. a. O. S. 66 und 434). Dieses Citat beweist also nicht unmittelbar, dass unsere Recognitionen zu Anfang des dritten Jahrhunderts bereits vorhanden waren, ebensowenig irgend ein anderes äusseres Zeugniss. Innere Gründe nöthigen aber zu der Annahme, dass die Homilien und die Recognitionen bereits in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. entstanden sind. Diess ist nämlich aus der ganzen Tendenz und Beschaffenheit dieser Literatur zu entnehmen. Sie stellt einen letzten Versuch des Judenchristenthums dar, dem immer erfolgreicher sich geltend machenden gemässigten Heidenchristenthum den Sieg zu entwinden. Dieser Versuch konnte nach dem Schluss des zweiten Jahrhunderts, zu einer Zeit, wo die Kirche selbst das gemässigte Judenchristenthum als Häresie bereits endgültig von sich ausgeschieden hatte, nicht füglich mehr gemacht werden. Aber auch die Methode, welche die Klementinen einschlagen, um dem Judaismus bei der bevorstehenden Aufrichtung einer fortan unerschütterlichen katholischen Lehrnorm eine massgebende Stellung zu sichern, setzt die Zeit voraus, wo die Niederlage des Gnosticismus in der Kirche noch nicht völlig entschieden, sondern derselbe noch so mächtig war, dass selbst das von Hause aus verhältnissmässig so wenig gnostisch geartete Judenchristenthum sich noch zu dem Versuche genöthigt sah, ihm durch eigene Aufnahme gnostischer Elemente den Rang abzulaufen. Doch können die uns vorliegenden Homilien, da sie den Marcionitismus bekämpfen, nicht lange vor 160 entstanden sein, und die Recognitionen sind wahrscheinlich noch etwas jünger. Zwar benutzten die Verfasser beider Schriften relativ selbstständig eine gemeinsame ältere Grundschrift, und in den Recognitionen erscheinen einzelne Bestandtheile des gemeinsamen Sagenstoffes noch in einer einfacheren, primitiveren Gestalt,

als in den Homilien. Im Uebrigen zeigen jedoch jene eine durchgreifende Abhängigkeit von den Homilien oder aber, wo sie Eigenthümliches bieten, spätere Phasen der Entwickelung. Man erwäge unter Anderem die in den Recognitionen mehr hierarchisch zugespitzte Ansicht von der Ordination und der Kirchenverfassung überhaupt (vorausgesetzt, dass der Brief des Clemens an den Jacobus nicht zu den Homilien, sondern zu den Recognitionen gehört, worüber s. Uhlhorn a. a. O. S. 82 f.), die dem heidenchristlichen Standpunkte gegenüber schon minder zuversichtliche Herauskehrung des Judaismus, ferner die Evangeliencitate, welche in den Recognitionen eine vorgeschrittenere Alleingültigkeit unserer kanonischen Evangelien verrathen. Die Abhängigkeit der Letzteren von den Homilien documentirt sich aber vorzüglich in den dogmatischen Partien, obwohl jene der gemeinchristlichen Ansicht sich etwas mehr nähern, als diese (was z. B. in der ermässigten Geringschätzung der Propheten des alten Testaments zu Tage tritt, vgl. Ritschl a. a. O. S. 218). Der klementinische Lehrbegriff nun ist 1) nicht mehr der synkretistische des Elkesaismus. Wenigstens den heidnisch-naturalistischen Beisatz hat er ausgeschieden. Diess war durchaus nothwendig, wenn die Partei die Einwirkung auf die Kirche, auf welche ihr Ehrgeiz gerichtet war, erzielen wollte. Aus der nämlichen Tendenz erklärt sich aber 2) die Verzichtleistung auf die äussersten Härten des Judaismus und 3) die Herübernahme gnostischer Momente, welche den Zweck hatte, den eigentlichen Gnosticismus dadurch zu verdrängen, dass man ihm seine schärfsten und wirksamsten Waffen entriss. Unter diesen drei Gesichtspunkten lässt sich der Kern des Klementinischen Lehrbegriffs zusammenfassen. 1) Aus der Vermischung des essenischen Ebionitismus mit orientalischem oder vorderasiatischem Heidenthum sind verschiedene Richtungen hervorgegangen, je nach dem Vorwiegen des einen oder des anderen Factors des Synkretismus. Diejenige, in welcher sich der essenische Judaismus und das Christenthum die Wage hielten, beide aber über das Heidenthum das Uebergewicht hatten, schied allmählich die ethnisch-theurgischen und astrologischen Beimischungen, die den Elkesaismus verunreinigten, wieder aus. In den Klementinen hat daher die Taufe einen wesentlich christlichen Charakter, und was darüber hinausgeht, ist nicht mehr heidnischer Art, sondern Nachwirkung des Essenismus. Dahin gehören die Waschungen, die in den Homilien (VII, 4; IX, 23; X, 26) und Recognitionen (IV, 3; V, 36; VI, 11) empfohlen werden; ferner die Vermeidung des Fleischgenusses (hom. XII, 6; VIII, 15). 2) Es blieb das Bestreben dieser ebionitischen Partei, den Judaismus innerhalb des Christenthums zu conserviren und sicherzustellen. Allein, wenn diess trotz des immer siegreicher vordringenden Heidenchristenthums ermöglicht werden sollte, mussten dem Judaismus einige Spitzen abgebrochen werden. Während daher die Elkesaiten Taufe und Beschneidung gefordert hatten, erlassen die Klementinen letztere den Heidenchristen (Recogn. V, 34). Wie wenig dieses Zugeständniss jedoch im Sinne des Paulus gemeint war, erhellt aus ihrer Bestimmung des Verhältnisses des Christenthums zum Judenthum. Ersteres wird nicht als etwas specifisch Neues anerkannt, sondern mit dem ächten Mosaismus identificirt und beide als Wiederherstellungen der wahren Urreligion betrachtet, welche zuerst Adam offenbarte. Der unmittelbar von den Händen Gottes hervorgebrachte Urmensch selbst wird aber einestheils so gezeichnet, dass man den ersten Menschen, so zu sagen — den historischen Adam, in ihm erblicken muss, anderentheils so, dass man vielmehr das reine ideale Urbild des Menschen dahinter zu suchen genöthigt ist (hom. III, 17—21). Unter diesem letzteren Charakter vorgestellt ist der Urmensch sündlos, unsterblich, zum Herrscher über Alles bestimmt, Träger „des heiligen Christusgeistes“ und alleiniger wahrer Prophet, der Alles

weiss, der „von Anbeginn der Welt sammt den Namen die Gestalten wechselnd die Weltperiode durchläuft, bis er, zu seinen eigenen Zeiten gelangt, wegen seiner Mühen mit Gottes Mitleid gesalbt, auf ewig Ruhe haben wird". Die hervorragendsten von jenen verschiedenen Namen und Gestalten, unter denen der mit dem wahren Propheten identische Urmensch aufgetreten ist, sind ausser Adam selbst — Moses und Jesus. Diese nun erhalten zwar nicht schlechthin gleich hohe Prädikate, namentlich wird nur Jesus der Sohn Gottes genannt. Aber wie Moses die Urreligion nur wiederherstellte, nachdem sie entstellt war, so reinigt Jesus nur eben den wahren Mosaismus von den unächten Zusätzen und von den Verfälschungen, die er nach dem Tode des Moses erfahren hat, und erhebt ihn zur Universalreligion. Hiermit ist die selbstständige und specifische Bedeutung des Evangeliums nur insoweit anerkannt, als es um des erstarkten Heidenchristenthums willen schlechterdings nothwendig war, und der Judaismus ist zwar gemildert, aber nicht aufgegeben. 3) Wie dem gemässigten vulgären Heidenchristenthum gegenüber, so machen die Klementinen auch dem Gnosticismus diejenigen Zugeständnisse, die unvermeidlich waren, wenn man diesen überflügeln und die Probleme, die er allein lösen zu können sich vermass, ohne Verzichtleistung auf den jüdischen Monotheismus lösen wollte. Daraus erklärt sich die Thatsache, dass sie sich, über die dem Judenchristenthum zunächst liegende ethisch-praktische Fassung der Religion hinausschreitend, zu einer speculativen erheben, aber auch die besondere Methode, die sie dabei anwenden, vor Allem die Art und Weise, wie sie die Lehre von Gott, von der Entstehung der Welt und von der Entstehung des Bösen erledigen, ohne in den gnostischen Dualismus hineinzustürzen. Das Mittel, durch welches die Verfasser diess zu vermeiden suchen, ist theilweise die Benutzung der stoischen Philosophie, welche sowohl wegen ihres Monismus als auch wegen ihres Realismus dem Judenchristenthum als das angemessenste Werkzeug erscheinen musste. Stoisches findet sich zunächst in der Lehre von Gott, die freilich, wie sich von selbst versteht, einen rein jüdischen Kern hat. Letzterer besteht in dem Satze: dass nur Ein Gott ist, der die Welt geschaffen hat (z. B. hom. XII, 23; XVIII, 22), einer Thesis, welche nicht nur allem heidnischen Polytheismus und gnostischen Dualismus, sondern auch der johanneisch-paulinischen Christologie gegenübergestellt wird. Denn von Christus heisst es (hom. XVI, 15), er habe weder das Dasein mehrerer Götter behauptet, noch sich selbst Gott genannt, sondern den glücklich gepriesen, der ihn Sohn Gottes genannt, und als Gezeugter sei er dem Ungewordenen oder aus sich selbst Erzeugten nicht gleich (ebend. c. 16). Mit der Unendlichkeit und Absolutheit dieses Einen Gottes, insonderheit seiner Erhabenheit über alle menschlichen Affecte sucht der Verfasser der Homilien vollen Ernst zu machen, und seine eklektisch-kritische Stellung gegenüber dem Pentateuch erleichterte ihm diess. Dennoch legt er Gotte eine Gestalt, ja einen Leib bei und betrachtet ihn als ein bestimmtes umgrenztes Wesen (hom. XVII, 7 f.), weil er ohne Gestalt unerfasslich sein würde, weil selbst das (bei der Auferstehung) in seine Lichtnatur verwandelte Fleisch den Gestaltlosen nicht würde schauen und zu einer in grenzenlose Unbestimmtheit zerflossenen Gottheit Niemand würde beten können. Drückt sich hierin in jüdischer Weise die Forderung eines lebendigen, konkreten, persönlichen Gottes aus, so klingt es dagegen stoisch-pantheistisch, wenn er Gott als das Centrum und Herz der Welt bezeichnet, von welchem alles Leben ausströmt (h. XVII, 9), oder ihn der Sonne vergleicht, die, selbst umgrenzt, dennoch die ganze umgebende Luft durchleuchtet und durchwärmt (ebend. c. 8), ja Gott geradezu als das All (c. 7) bezeichnet. Das Motiv dieser pantheistischen Wendung ist aber kein anderes, als das Bestreben, den

gnostischen Dualismus zu vermeiden. Diesem sucht er nun auch bei der Erklärung der Entstehung der Welt und des Bösen aus dem Wege zu gehen. Die Welt lässt er durch eine Wandlung (τροπή) Gottes selbst entstehen, nicht durch Gestaltung einer bereits vorhandenen Materie, auch nicht durch ein Schaffen aus Nichts; und selbst der Teufel, die linke Hand Gottes, ist nicht minder aus Gott entstanden (XX, 3), als der Sohn Gottes, welcher die rechte Hand Gottes ist und den Gegensatz zum Teufel bildet. Denn dem Gesetze der Gegensätze, dem Gesetze der Syzygien oder gegensätzlichen Paare, welches sich durch Alles hindurchzieht, sind auch die beiden höchsten Weltherrscher (von denen der eine, der Teufel, König dieser Welt, der andere, der Sohn Gottes, König der zukünftigen Welt ist) wie überhaupt die ganze Welt (nur eben Gott selbst nicht) unterworfen, und insofern schleicht sich ein Dualismus ein, der aber durch den Monismus des Monotheismus unschädlich gemacht werden soll. Obwohl von dem Einen Gott ausgegangen, zerspaltet sich Alles in Gegensätze, wie Himmel und Erde, Tag und Nacht, Männliches und Weibliches, männliche und weibliche Prophetie, Judenthum und Heidenthum; ja sogar in Gott selbst wird ein gewisser Gegensatz, der der Güte und der strafenden Gerechtigkeit, eingeräumt; jene repräsentirt Christus, diese der Teufel. Aber sowohl durch jenen, seine (Leben und Segen spendende) Rechte, als durch den Teufel, seine (strafende und zerstörende) Linke, vollbringt der Eine Gott seinen heiligen Willen. Entstanden ist die Welt dadurch, dass Gott selbst seine Substanz aus sich herausgesetzt (προβάλλειν) hat, indem er die mit ihm als Seele verbundene Weisheit als schöpferische Hand (hom. XVI, 12) ausstreckte, welche als πνεῦμα sich ausdehnt und das Princip des ganzen göttlichen Selbstverwandlungsprocesses ist. Dadurch wurde die Monas zunächst zur Dyas; indem aber die Eine Substanz in die Elemente des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trockenen auseinandertrat, theilte sie sich vierfach. Aus der unendlich mannichfachen Mischung der vier Elemente entstand nun die Welt der Erscheinungen, aus ihr entstand auch das Böse. Dieses hat also seinen Ursprung nicht ausserhalb Gottes, sondern mittelbar in Gott selbst, aber nur als Daseiendes, nicht als Böses; denn die böse Willensrichtung des Teufels war erst ein Produkt der Mischung. Ohnehin hat auch der Teufel Antheil am Guten, insofern er zwar den Keim des Bösen in sich trägt, aber zugleich als Vollstrecker der göttlichen Strafgerechtigkeit das Verderben der Bösen herbeiführt.

Von den Ebioniten überhaupt handeln folgende Monographien:

Lequien: dissertatio de Nazarenis nec non de Ebionitis (in J. Vogt's bibliotheca histor. haeresiologicae, tom. II. fasc. I, Hamb. 1729).

Doederlein: commentarius de Ebionaeis e numero hostium divinitatis Christi eximendis, Butsovii et Wismariae 1770.

Gieseler: über die Nazaräer und Ebioniten (in Staeudlin's und Tzschirner's Archiv für Kirchengesch. Bd. IV, Abth. II, Leipz. 1820).

Credner: über Essäer und Ebioniten (in Winer's Zeitschr. für wissensch. Theologie, Bd. I, H. 2, S. 211 f.; H. 3, S. 277 f., Sulzbach 1827 f.).

Lob. Lange: die Judenchristen, Ebioniten und Nicolaiten der apostolischen Zeit, Leipz. 1828.

Schulthess: über die Ebioniten (in seinen neuesten theol. Annalen, Juni 1828, vgl. auch S. 780—851 desselben Bandes).

Schneckenburger: über einen häufig übersehenen Punkt in der Lehre der Ebioniten von der Person Christi (in der Tübing. Zeitschr., 1830, H. 1, S. 114 f.).

Baur: de Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda (Tübing. Osterprogramm 1831).

Daehne: über Ebioniten (in der Encyklopädie von Ersch und Gruber, Th. 29, Leipz. 1837).

Detmer: de Nazaraeis et Ebionitis. Halis Saxon. 1837.

Planck: das Princip des Ebionitismus (in Zeller's theol. Jahrbüch., Tüb. 1843, H. 1).

Schliemann: die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus, Hamb. 1844.

Ausser diesen monographischen Abhandlungen vgl. besonders noch:

Scharling: de Paulo apost. ejusque adversariis, Havn. 1836. Schwegler: Nachapostol. Zeitalt. I, S. 179 f., Tüb. 1846. Dorner: Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi, 2. Aufl. I, S. 301 f., Berlin 1851. Mangold: die Irrlehrer der Pastoralbriefe, Marburg 1856. Ritschl: Entsteh. der altkathol. Kirche. 2. Aufl. S. 104 f., Bonn 1857. Hilgenfeld: Zeitschrift für wissensch. Theologie 1858, S. 287 f. Lipsius: Zur Quellenkritik des Epiphanios, S. 122 f., Wien 1865.

Von Abhandlungen über die Essener kommen hier ausser den oben angeführten Schriften von Credner und Baur in Betracht:

Ritschl: über die Essener (in Zeller's theol. Jahrb., Tüb. 1855, H. 3) und: Entsteh. der altkath. Kirche, 2. Aufl. S. 179 f.

Zeller: über den Zusammenhang des Essäismus mit dem Griechenthum (in derselben Zeitschr. 1856, H. 4).

Hilgenfeld: der Essäismus und Jesus (Zeitschr. für wissensch. Theol. 1867, H. 1).

Vgl. ferner: Ewald, Gesch. d. Volk. Israel (passim) Bd. IV. V. VI. VII. Jost, Gesch. des Judenthums, Leipz. 1857, I, S. 207 f. Keim, Gesch. Jesu von Nazara, Zürich 1867, I, S. 282—306.

Die Fragmente des Buches Elxai sind gesammelt von Hilgenfeld im Anhang zur Ausg. des Hermas, Lips. 1866 (Nov. Test. extra canonem receptum, fascicul. III).

Ueber dieselben vgl. Ritschl: über die Secte der Elkesaiten (in Niedner's Zeitschr. für die histor. Theol. 1853, H. 4). Stickel: Erklärung eines Gebets der Elkesaiten (in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theol. 1858, H. I). Eine zweite Erklärung gibt Hitzig in der Zeitschr. d. deutsch-morgenländ. Gesellschaft XII, 318 f. Eine dritte Levi a. a. O. S. 712. Dazu kommt die neue Abhandl. von Hitzig: noch einmal das Gebet des Elxai (in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1859, H. I). Chwolsohn: die Ssabier und der Ssabismus. St. Petersburg 1856. Bd. II, S. 543 f. Ewald: Gesch. d. Volkes Israel, 2. Ausg. Bd. VII, S. 156 f.

Ausgaben der sogenannten Clementinen:

1) Die Homilien (die eigentlichen Κλημέντια) erschienen griechisch zuerst in Cotelier's Ss. patrum qui temporibus apostol. floruerunt opp. Paris 1672 u. ö., nach einem (nicht ganz vollständigen) cod. Colbertin.; den Text der von Clericus besorgten 3. Ausg. des Cotelier'schen Werkes (Amsterd. 1724) nahm Gallandi in den 2. Theil seiner biblioth. patrum, im Wesentlichen auch Schwegler in seine Specialausgabe auf (Clementis Rom. quae ferunt. homiliae, Stuttgart 1847); vollständig (oder doch vollständiger) edirte Alb. Dressel nach einem cod. Ottobonianus (Gottingae 1853) das Werk, d. h. 20 Homilien, denen zwei Briefe (der des Petrus an den Jacobus

nebst der sogenannten διαμαρτυρία und der des Clemens an Jacobus) vorausgehen; eine neue selbstständige (theilweise auf einer neuen Collation beider Handschriften beruhende) Ausgabe veranstaltete de Lagarde (Clementina, Leipz. 1865). Vgl. auch Frid. Wieseler: annotationes criticae ad Clem. Rom. quae ferunt. Homilias (in Dressel's Clementinorum epitomae duae, Lips. 1859, im Anhang). —

2) Die Recognitionen (ἀναγνωρισμοί) sind im griech. Original nicht erhalten, sondern nur in der lateinischen Uebersetzung des Rufinus und in einer ebenso alten syrischen Uebersetzung. Jene erschien zuerst zu Basel 1526 (ed. J. Sichardus), ebd. 1536, dann zu Paris 1541 u. 1568, zu Koeln 1563 u. 1570 (ed. L. Gruterus Venradius, dessen Text auch in die biblioth. max. patr. t. II. Lugd. Bat. 1677 überging), verbessert und um den Abschnitt l. III, c. 2—11 vermehrt in Cotelier's apostol. Vät. t. I. 1672, 3. Ausg. 1724, (nach dieser auch bei Gallandi t. II), zuletzt in Gersdorf's biblioth. patr. eccles. lat. Vol. I, Lips. 1838. — Die syrische Uebersetzung edirte de Lagarde (Lips. et Londini) 1861. —

3) Die Epitome (Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή, im Wesentlichen ein Auszug aus den Homilien) gab zuerst Turnebus (Par. 1555), dann Cotelier a. a. O., zuletzt A. Dressel heraus (dieser in doppelter Gestalt: Clementinorum epitomae duae, altera edita correctior, inedita altera nunc primum integra, Lips. 1859).

Besondere Abhandlungen über die Clementinen:

Neander: über die pseudo-clementin. Homil. (Beilage zu dessen genet. Entwickl. der gnost. Syst., Berlin 1818).

von Coelln: Clementina (in Ersch u. Gruber's Encyklop.).

Schenkel: de Clementinorum origine argumentoque (Excurs in der Abhandl. de eccles. corinthia, Basil. 1838).

Schliemann: die Clementinen etc., Hamburg 1844.

Hilgenfeld: die clementin. Recognit. u. Homil., Jena 1848.

Koestlin: in d. Hall. Allgem. Lit.-Zeit. 1849. No. 73—77.

Hilgenfeld: über die Composition der clementin. Homil. (in Zeller's Theol. Jahrb. 1850, I).

Ritschl: die Bedeut. der pseudoclement. Litteratur für die älteste Kirchengeschichte (Allg. Monatsschrift für Wissenschaft u. Litteratur 1852, Januar).

Uhlhorn: die Homilien und Recognit. des Clem. Rom. nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt, Goetting. 1854.

Hilgenfeld: der Ursprung der pseudoclementin. Recognit. u. Homil. nach dem neuesten Stande der Untersuch. (Zeller's theol. Jahrb. 1854, IV).

Vgl. auch Baur: Die christl. Gnosis, Tüb. 1835, S. 300—403. Wilh. Moeller: Gesch. der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 453—473. —

§. 12. Der Gnosticismus. Während die Ebioniten (auch die philosophirenden) innerhalb des Christenthums vor Allem das Judenthum, also ein religiös-nationales Moment, bewahren und sicherstellen wollten, kennzeichnet die sogenannten Gnostiker, selbst die judaisirenden unter ihnen, das Streben, die christliche Religion als absolute Philosophie anzuschauen und darzustellen. Doch ist

der Gnosticismus ursprünglich nicht ein Erzeugniss des hellenischen, sondern (im weiteren Sinne) des orientalischen Geistes. Von der ausgebildeteren hellenischen Philosophie (mit der er allerdings zuletzt in Verbindung getreten ist) unterscheidet sich derselbe vorzüglich durch die Ablehnung eines rationalistischen Ausgangspunktes oder durch den Anspruch auf einen übernatürlichen Ursprung, ferner durch seine mythologisch-symbolische Form; von der orientalischen Weisheitslehre (einschliesslich der jüdischen), mit welcher er vermöge seines judenchristlichen Ursprungs verwandt ist, dadurch, dass er das als absolute Offenbarung anerkannte Christenthum zur Unterlage seiner Speculation macht. Diess geschieht jedoch nicht in der Weise der apostolischen und katholischen Theosophie, vielmehr dergestalt, dass das Evangelium weder vorwiegend als Heilsprincip im religiös-sittlichen Sinne noch vorwiegend als historische Thatsache gefasst wird, sondern hauptsächlich (objectiv) als Wendepunkt in der Weltentwickelung, (subjectiv) als Lösung des Welträthsels und zwar als Idee und Theorie, nicht so sehr als Geschichte und practisches Lebensprincip. Diese kosmologische Richtung ist aber nicht aus heidnischen Einflüssen zu erklären. Heidnische Mythologumena, Theologumena und Philosopheme fanden zwar allmählich immer mehr Eingang in die christliche Gnosis, aber entsprungen ist dieselbe aus einer einseitigen Fortbildung und Ueberspannung der jüdisch-christlichen Theosophie, welche freilich nach und nach zu einer vollständigen Preisgebung dessen führte, was den Kern des Evangeliums bildet, bis endlich die ermattende Gnosis in die katholische Pistis wiedereinmündete. Die Fragen, welche die Gnostiker beschäftigten, waren an und für sich von denen der griechisch-römischen und griechisch-jüdischen Zeitphilosophie nicht wesentlich verschieden, sie drehten sich um das Wesen und den Process des Absoluten, die Entstehung, Entwickelung und Vollendung des sinnlichen und des geistigen Kosmos, die Entstehung und Wiederaufhebung des Bösen, die Natur und Bestimmung des Menschen. Die Lösung war jedoch durch das christliche Interesse bedingt. Aus diesem ergab sich die Nothwendigkeit, das Christenthum als Weltvollendung und Welterlösung zu betrachten und zwar vom Standpunkt einer Philosophie der Natur und Geschichte, insonderheit der Religionsgeschichte, mit Einschluss der evangelischen Geschichte oder des historischen Christus. Rücksichtlich der Grundlehren prägt sich die Eigenthümlichkeit des Gnosticismus im Unterschiede vom gemeinen Christenthum vorzüglich in Folgendem aus: 1) in einer möglichst abstracten Fassung des göttlichen Urwesens, welches von den meisten Gnostikern

nicht nur schlechthin immateriell und unendlich, sondern auch schlechthin jenseitig, bestimmungslos und unergründlich vorgestellt wird; 2) in einer mehr oder minder dualistischen (wenngleich zum Theil emanatistischen) Lehre von der Materie als dem Substrat der Weltbildung und dem Grunde des Bösen; 3) in der Zurückführung der Sinnenwelt auf untergeordnete, vom göttlichen Urwesen fernabstehende Mächte oder auf Eine untergeordnete weltschöpferische Macht, den (freilich erst in späteren Systemen ausdrücklich sogenannten) „Demiurgen“, welcher allmählich mit dem Gotte der Juden identificirt wurde. 4) Diese weltschöpferische Macht steht zwischen Welt und Gottheit in der Mitte, sie steht aber eben desshalb vom göttlichen Urwesen auch selbst fern ab. Die hierdurch entstandene Kluft wird in den meisten gnostischen Systemen durch eine Stufenreihe personificirter Potenzen überbrückt, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit — je nach ihrer Stufe — theilhaben (Aeonen). Wie aber der Logos des vierten Evangeliums nicht nur eine Vermittelung zwischen dem göttlichen Urwesen und der Welt darstellt, sondern zugleich eine Entfaltung, mittelst welcher Gott sich selbst offenbar wird, so dient auch bei einem Theile der Gnostiker das Aeonenreich nicht so sehr als vermittelndes Princip, wie als Ausdruck des Absoluten. 5) Während der nicht (unmittelbar) göttliche Ursprung der Welt das derselben anhaftende Böse oder Hylische erklären soll, wird das Gute oder Pneumatische, welches mit jenem gemischt ist, aus dem Herabsinken eines dem göttlichen Lichtreiche angehörenden Elementes in die Welt erklärt, dessen Vermittler nach einigen Systemen der (entweder selbst pneumatische oder weder rein pneumatische noch rein hylische, sondern Geist und Materie gemischt in sich tragende psychische) Demiurg ist. Die Wiederbefreiung aber dieses höheren, pneumatischen Elements von den Banden der Materie, somit die Ausscheidung des Bösen, die Rückkehr des Absoluten zu sich selbst, die *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, kurz die Erlösung wird durch einen der Aeonen bewirkt, welchem der irdische Jesus zum Werkzeug dient. 6) Der historische Christus ist an und für sich ein blosser Mensch, dient aber jenem höheren rettenden Aeon als Maske oder als Vehikel oder als Offenbarungsorgan. 7) Mit der heiligen Schrift und der evangelischen Geschichte werden alle diese Dogmen theils mittelst der allegorischen Erklärung beider, theils mittelst Unterscheidung ächter und unächter Bestandtheile ausgeglichen.

1. Grundcharakter. Die Hellenen sind das einzige Volk des Alterthums, bei welchem die Philosophie eine selbstständige Ausbildung erlangt hat. Man ist

daher versucht, in dem Gnosticismus eine eigenthümliche Verschmelzung des Christenthums mit dem philosophischen Griechenthum zu erblicken, ebenso wie das Lehrgebäude Philo's eine Durchdringung des Judenthums mit der griechischen, namentlich platonischen Philosophie darstellt. In der That ist jedoch der Gnosticismus jenes weder ursprünglich noch wesentlich; vielmehr ist derselbe ein Erzeugniss des orientalischen Geistes, welches allerdings auf seiner höchsten Entwickelungsstufe eine Verbindung mit hellenischen Elementen eingegangen ist. Seinen orientalischen Ursprung verräth er schon dadurch, dass in ihm Religion und Philosophie, Theosophie und Wissenschaft, Mythologie und Ontologie, Symbol und Begriff ineinander aufgegangen sind. Denn dieses Ineinander von Momenten, welche die zu hellenischer Klarheit wieder hindurchgedrungene neuere Wissenschaft zu sondern pflegt, ist ja eben ächt asiatisch, namentlich ächt semitisch, daher auch bei den Israeliten nicht nur Thorheit als ein sittlich-religiöser Fehler, sondern auch Weisheit, Erkenntniss, Einsicht unmittelbar als religiöse Tugenden gelten. Wenngleich aber Religion und Philosophie in der orientalischen Theosophie sich die Hand reichen, so versteht es sich doch von selbst, dass der Gegensatz der gemeinen volksthümlichen Vorstellungen und einer höheren Einsicht, in deren Besitz immer nur eine Minderzahl sich befindet, auch dem Orient nicht fehlt. Nur ist dieser Gegensatz nicht mit dem zwischen Religiösen einerseits und Philosophen andererseits zu verwechseln, sondern derselbe stellt zwei verschiedene Stufen des Wissens dar, dessen Gegenstand ebensowohl als ein religiöser, wie als ein philosophischer gilt. Daher gibt es namentlich auch im Judenthum, dessen Philosophie doch fast lediglich eine sittlich-religiöse ist und dessen Offenbarungsglaube zugleich als höchstes Wissen gilt, neben oder über der volksthümlichen Religiosität eine besondere Weisheitslehre und Gnosis, aber nicht allein im Judenthum, sondern auch bei Indern, Persern und Aegyptern, sowie bei den heidnischen Semiten Vorderasiens. Zumal seit der Zeit Alexanders des Grossen und der Diadochen hatte sich unter den Juden sowie unter ihren Nachbarn eine solche religionsphilosophische oder religiös - philosophische Weisheitslehre gebildet, und in dieser lagen zum Theil sowohl die Wurzeln der apostolischen als auch der gnostischen Theosophie. Dass nicht nur jene, sondern auch diese eine Form christlicher Weltanschauung sein will, erhellt daraus, dass alle Gnostiker das Christenthum als absolute Religion und Philosophie anschauen, und nur insoweit diess der Fall ist, kommt der Gnosticismus hier in Betracht, während der Name an und für sich freilich dehnbar und auch auf parallele ausserchristliche Erscheinungen anwendbar ist. Ebendadurch unterscheidet er sich zunächst von ähnlichen anderweitigen Erscheinungen, insonderheit von der alexandrinisch - jüdischen, von der kabbalistischen und talmudistischen Religionsphilosophie, sowie vom Neoplatonismus und allen anderen Systemen heidnischer Theosophie. Diess vorausgesetzt bedarf es zur Bestimmung seines Wesens lediglich der Auffindung eines specifischen Merkmals gegenüber anderen auf dem Boden des Christenthums entstandenen Richtungen. Dieses Merkmal kann darin, dass er sich überhaupt als Philosophie des Christenthums hinstellt, nicht gefunden werden. Denn christliche Religionsphilosophen und zwar solche, die eben das Christenthum zum Gegenstand und Substrat ihrer philosophischen Weltanschauung machen, sind zum Theil auch die kirchlichen Gegner der häretischen Gnosis, gewissermaassen schon Justin der Märtyrer, vorzüglich aber Clemens von Alexandrien, Origenes und später Augustinus. Es fragt sich also, in welchem Sinne die Gnosis christliche Religionsphilosophie sein will oder ist. Diese Frage ist aber weder genügend beantwortet, wenn man die gnostische Philosophie als eklektisch oder synkretistisch, noch wenn man sie als dualistisch bezeichnet, noch wenn

man darauf hinweist, dass sie die schlechthinige Neuheit und die Absolutheit des Christenthums im Gegensatz zum Judenthum und Heidenthum feststellen wolle, obgleich alle diese Attribute ihr mit irgend welchem Recht beigelegt werden. Ihre Eigenthümlichkeit besteht vielmehr darin, dass sie die Erlösung 1) nicht vorwiegend religiös oder als Heilsprincip fasst, sondern kosmologisch oder als Weltprincip, 2) nicht vorwiegend als geschichtliche Thatsache, sondern als abstracte Idee und dass sie 3) die christliche Offenbarung, soweit sie geschichtlich gefasst werden muss, nicht vorwiegend für das sittlich-practische, sondern für das theoretische Bewusstsein des Geistes als Wendepunkt betrachtet. Will man diese drei Momente auf Einen Begriff zurückführen, so mag man sagen, dass sie das Christenthum vorwiegend kosmologisch oder metaphysisch deutet. Freilich ist auch damit der Gnosticismus noch nicht in seiner konkreten geschichtlichen Gestalt als eine Erscheinung auf dem Boden des Urchristenthums erfasst; denn diese kosmologische Deutung des Christenthums ist fast zu allen Zeiten wiedergekehrt. Allein im Interesse der Klarheit ist von dem allgemeinen Grundcharakter auszugehen, dann erst sind die Farben aufzutragen, in welche die allgemeine Grundrichtung im zweiten Jahrhundert sich gekleidet hat. Den Gnosticismus als ein Produkt des Heidenthums zu betrachten ist man durch jenen metaphysischen Grundcharakter nicht genöthigt; man müsste denn alle einseitigen und „krankhaften“ Bestrebungen auf christlichem Gebiete und Alles, was nicht specifisch jüdisch oder jüdisch-christlich ist, heidnisch nennen. Dann wäre aber dieses Prädikat nur ein negatives. Am ersten könnte man noch die mythologische Einkleidung der Ideen, die sich fast bei allen Gnostikern findet, als ethnisch bezeichnen. Diese ist jedoch nicht das Entscheidende und war, obwohl sich diess die Gnostiker schwerlich zum Bewusstsein gebracht haben, im Wesentlichen nur Vehikel; die gnostische Grundtendenz war aber ohne Zweifel nicht specifisch heidnisch. Als höchstes Wissen ist das Christenthum auch von den Aposteln hingestellt worden, und der Trieb, Christus, welcher — in seiner historischen Realität betrachtet — Begründer oder Vollender des Reiches Gottes im sittlich-religiösen Sinne ist, zugleich als Weltprincip und überdiess als Princip der vorchristlichen Offenbarungsgeschichte anzuschauen, ergab sich aus der Stellung, welche der Erlöser in der paulinischen und johanneischen Theosophie einnimmt, ganz von selbst. Namentlich hatte Paulus den historischen Christus nicht nur als höchstes und letztes, vollendetes und vollendendes Organ der göttlichen Offenbarung, ja aller auf die Welt gerichteten Wirksamkeit Gottes überhaupt hingestellt, sondern denselben auch mit dem von Ewigkeit her präexistirenden, persönlich gedachten Offenbarungsprincip identificirt. Schon er hatte daher den Erlöser zugleich als Weltprincip gefasst. Indem er ferner den Unterschied zwischen dem neuen Bunde und den früheren Zeiten gelegentlich so bezeichnet hatte: das Mysterium, das von Ewigkeit her schon vorhanden gewesen sei, habe sich in Christus enthüllt (Col. I, 26; Eph. I, 9; III, 5; Roem. XVI, 25), hatte schon er jene Betrachtungsweise angebahnt, derzufolge dieser etwas an sich schon Vorhandenes nur eben zum Bewusstsein gebracht hat. Endlich hatte schon er gelehrt, in Christus seien alle Schätze der Weisheit verborgen. Anknüpfungspunkte fand also die Gnosis nicht etwa nur in ausserchristlichen Kreisen, sondern in der Apostellehre selbst. Der wesentliche Unterschied besteht nur eben darin, dass sie jene (der Tendenz nach gewissermaassen philosophische, der Form nach theosophische) Richtung einseitig verfolgte, bei der Durchführung derselben kosmogonische, theogonische oder aber metaphysische Mythologumena festhielt oder herbeizog, welche nicht dem Boden der heiligen Geschichte, sondern des Heidenthums ihren Ursprung verdankten, und nicht nur die geschichtlichen Grund-

lagen, sondern auch die ethische Grundtendenz des Evangeliums je länger je mehr vergleichgültigte oder verleugnete, also gerade den Kern des Christenthums, den die Apostel allenthalben voranstellen, preisgab.

2. Name. Den Namen „Gnostiker", der ursprünglich nichts weniger als den Beigeschmack des Verwerflichen an sich trug, haben sich diese christlichen Religionsphilosophen selbst beigelegt; von den sogenannten Ophiten ist diess wenigstens (Philosoph. V, 6; vgl. Epiphan. haer. 26) ausdrücklich überliefert, und zwar erfahren wir aus den Philosophumena, dass diese sich denselben beilegten, indem sie behaupteten, „allein die Tiefen zu erkennen" (φάσκοντες μόνοι τὰ βάθη γινώσκειν). Diese Erklärung ist nicht nur authentisch, sondern auch höchst bezeichnend, und reicht vollkommen aus, um den ursprünglichen Sinn des Parteinamens in's Licht zu stellen. Derselbe knüpft an jene Bedeutung des Ausdrucks γνῶσις an, die auch im neuen Testament vorliegt. Während nämlich im alten Testament דַּעַת, welchem hebräischen Worte bei den LXX. γνῶσις entspricht, noch eine allgemeinere practisch-religiöse Bedeutung hatte, gewinnt letzteres, wie σοφία, im späteren (vorchristlichen) Judenthum bereits einen theoretisch-theologischen Sinn. Im neuen Testament aber erhält das Wort eine noch bestimmtere Bedeutung, so dass γνῶσις auch von σοφία unterschieden wird. Hier bezeichnet es nämlich die der Menge verschlossene „Einsicht" in die specifisch geheimnissvollen Seiten der Religionswahrheit oder der Urkunden derselben. Auch abgesehen von dem paulinischen Sprachgebrauch erscheinen als hervorragende Objecte der γνῶσις oder des γινώσκειν theologisch-religiöse Gegenstände, die eine mysteriöse Seite haben (namentlich: Gott selbst Joh. X, 15; XIV, 7; XVI, 3; Roem. I, 21; 1. Cor. I, 21; II, 11; 1. Joh. II, 13; IV, 6; der Wille Gottes Apgsch. XXII, 14; Roem. II, 18; sein Gesetz Roem. VII, 1; Christus Phil. III, 8; die Wahrheit Joh. VIII, 32; die Zeit der Wiederkunft Christi Apgsch. I, 7; die heilige Schrift ebendas. VIII, 30; die Gleichnisse Marc. IV, 13; die Geheimnisse des Himmelreiches Matth. XIII, 11; Luc. VIII, 10; die Tiefen des Satan Offenb. II, 24 — vgl. 1. Cor. II, 10: die Tiefen Gottes, die nur der Geist erforscht); daher auch die Gnosis selbst als ein verschlossener Raum vorgestellt werden kann, zu dem man einen Schlüssel (κλεῖδα Luc. XI, 52) braucht. Paulus selbst schreibt 1. Cor. VIII, 1 f. Gnosis jenen Aufgeklärten unter seinen Lesern zu, welche den der Menge verborgenen Sinn des mosaischen Verbotes, mit irgend etwas Heidnischem (hier ist vom Götzenopferfleisch die Rede) in Berührung zu treten, richtig erkannt hatten und sich daher über die äusserliche Befolgung desselben (freilich schonungslos) hinwegsetzten. Col. II, 2 redet er geradezu von dem „Geheimniss Gottes" als dem Gegenstande der Gnosis, und höchst wahrscheinlich unterscheidet er auch 1. Cor. XII, 8 die γνῶσις von der σοφία insofern, als jene, aber nicht diese sich wesentlich auf Mysterien bezieht (damit stimmt auch 1. Cor. XIII, 8). Da nun aber im Judenthum und ursprünglich auch im Christenthum alle Lehrweisheit aus dem Gesetz und den Propheten, d. h. aus der heiligen Schrift alten Testaments entwickelt werden musste, wenn sie sich Geltung verschaffen wollte, so musste sich die Gnosis zunächst in der Erklärung dunkler Bibelstellen oder in der Nachweisung eines (von dem auf der Oberfläche liegenden verschiedenen) tieferen Schriftsinnes bethätigen, d. h. in der allegorischen Schriftdeutung; und dass diese ursprünglich eine der Hauptseiten der Gnosis ausmachte, erhellt nicht nur aus dem Barnabasbriefe, dessen Verfasser (c. II.) seinen Lesern ausser dem Glauben auch „τελείαν γνῶσιν" darreichen will und diess in der Weise thut, dass er ihnen eine allegorische Erklärung des mosaischen Cerimonialgesetzes vorträgt, sondern ebenso aus Clemens Rom. 1. Cor. c. 36. 40. 41. 45 und Justinus Martyr dial. c. Tryph. c. 112. Allmählich erstreckte sich jedoch die specifisch

gnostische Kunst der Mysterienenthüllung oder allegorischen Interpretation auch auf die evangelische Geschichte, ja zuletzt wurde die Offenbarungsgeschichte überhaupt vorwiegend als Eine grosse Allegorie gefasst, und gleichsam den Text, an dem sich die Gnosis erwies, bildete nach und nach die gemeinchristliche Pistis überhaupt oder aber an die Stelle der allegorischen Deutung trat die Unterscheidung ächter und angeblich unächter Bestandtheile der heiligen Schriften, welche jedoch gar keine philologischen, sondern lediglich „pneumatische“ Motive hatte. In dieser masslosen und überhaupt in jeder allzuwillkürlichen Anwendung des Princips erblickten dann natürlich die nüchternen Vertreter des apostolischen Gemeinchristenthums einen Missbrauch desselben und bezeichneten die Frucht solchen Missbrauches als ψευδώνυμος γνῶσις (so schon 1. Tim. VI, 20 und später Irenaeus in seinem grossen polemischen Werke, welches er ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως betitelt).

Aus Vorstehendem ergibt sich die Möglichkeit, jene authentische Erklärung des Namens „Gnostiker“ aus dem Urchristenthum abzuleiten. Jedoch darf nicht übersehen werden, dass, je mehr das Christenthum allmählich mit der hellenischen Philosophie in Berührung trat, sich auch die gleichsam jüdisch-christliche Bedeutung des Ausdrucks γνῶσις erweiterte und derselbe namentlich den Sinn einer eigentlich wissenschaftlichen und begrifflichen Fassung der Glaubenswahrheit im Gegensatz zur populären und bloss religiösen annahm. Das Wesen des eigentlichen Gnosticismus nach allen Seiten hin aus dem blossen Namen zu entwickeln, ist freilich nicht möglich.

3. Aus der Grundrichtung der gnostischen Philosophie ergaben sich mit Nothwendigkeit gewisse Eigenthümlichkeiten derselben, jedoch können nicht alle ihre charakteristischen Züge aus jener allein abgeleitet werden. Behufs Erklärung derselben müssen vielmehr auch gewisse allgemeine Tendenzen und Vorstellungen, welche dem ganzen Zeitalter eigen waren, und ausserdem nationale und individuelle Factoren in Anschlag gebracht werden. Ihre Probleme als solche hatte die Gnosis nicht erst herauszustellen, sondern sie fand dieselben im Allgemeinen sowohl in der jüdischen als in der hellenischen Philosophie, die zuletzt einander entgegenkamen, vor; Tertullian (praescript. 7) hat also ein Recht zu behaupten, es seien dieselben, mit denen sich auch die heidnischen Philosophen befassten; als solche hebt er die Fragen hervor: „woher und wesshalb das Böse, woher und wie der Mensch und . . . woher Gott?“ In der That stellte sich ihr von selbst die Aufgabe, das Wesen und den Process des Absoluten, die Entstehung der Welt und des Bösen, endlich die Natur des Menschen zu erklären. Da es sich aber um eine Philosophie vom Standpunkte des Christenthums aus handelte, so traten neue Probleme hinzu oder, was dasselbe ist, die gegebenen gestalteten sich um. Sie mussten nämlich von der Voraussetzung aus gelöst werden, dass mit dem Christenthum die Zeit der Weltvollendung angebrochen sei, und die Idee der Vollendung musste unter den Gesichtspunkt der Erlösung gestellt werden. Aus diesen Prämissen ergab sich aber ferner die Nothwendigkeit, das im Christenthum wirksame Princip mit dem höchsten göttlichen Princip oder mit der Idee des Absoluten zusammenzuschliessen und zu identificiren, überdiess die Aufgabe, den Kern der evangelischen Geschichte (die historische Person des Erlösers) irgendwie zu seinem Rechte kommen zu lassen. Endlich mussten sich die Gnostiker wegen der israelitischen Herkunft der christlichen Offenbarung sowie wegen der nun einmal gegebenen Autorität des alten Testamentes mit dem Judenthum auseinandersetzen. Diese Aufgabe war für sie nicht minder als für den Apostel Paulus eine unerlässliche (selbst wenn sie das Christenthum als absolute Religion fassten, ohne es mit dem Mosaismus

zu identificiren), erweiterte sich aber naturgemäss allmählich dergestalt, dass auch dem Heidenthum seine Stelle gegenüber dem Judenthum und Christenthum angewiesen werden musste.

Die Art der Lösung aller dieser Probleme war theils durch allgemeine Zeitvorstellungen theils durch gewisse besondere Verhältnisse bedingt. Ihrer Form nach war sie keine unmittelbar begriffliche, sondern vermöge der orientalischen Grundlage der Gnosis eine symbolisch-mythologische; und da in den kosmogonischen und theogonischen Mythen der asiatischen und hellenischen Volksreligionen bedeutende speculativ-theosophische Ideen schon verkörpert waren, so lag es nahe genug, dass diese zur Veranschaulichung der neuen Gedanken verwendet oder aber jüdische Theologumena und Mythologumena auf dieselbe Weise verwerthet wurden. Ja diese mythologische Einkleidung war sogar unvermeidlich, da das abstract dialectische Verfahren der ausgebildeteren griechischen Philosophie den meisten Gnostikern nicht geläufig und zur Verbreitung ihrer Lehre unter den damaligen Christen nicht geeignet war. Im Allgemeinen wird man sogar annehmen dürfen, dass bei der Conception ihrer Ideen die gegenseitige Durchdringung des speculativen Inhaltes und der symbolisch-mythologischen Form schon eine ursprüngliche war.

4. Quellen. Von Schriften der Hauptvertreter der Gnosis sind nur Bruchstücke auf uns gekommen (die in koptischer Uebersetzung wieder aufgefundene Pistis-Sophia gehört nicht der Blüthezeit des Gnosticismus an). Hauptquellen unserer Kenntniss derselben sind daher die Schriften der orthodoxen Häreseologen und Häresimachen, ausserdem einzelne Notizen anderer Kirchenväter. Von den Streitschriften gegen die Gnosis ist, da wir des Justinus Martyr Werk *κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων* (s. Justin. apol. I, 26; Iren. IV, 6, 2; V, 26, 2; Euseb. h. e. IV, 18) nicht mehr besitzen, des Irenaeus *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως* die älteste und wichtigste; ausser derselben kommen in Betracht einzelne Bemerkungen, aber auch besondere Schriften Tertullian's (namentlich adv. Marcionem, adv. Valentinianos, de praescriptione), Pseudotertullian's libellus adv. omnes haereses (ed. F. Oehler im Corpus haereseologicum, t. I, p. 269—281, Berol. 1856), des Epiphanius *Πανάριον* (*κατὰ αἱρέσεων*), des Philastrius lib. de haeresibus (bei Oehler a. a. O. p. 1—187), Theodoret's *αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή* (haeretic. fabularum compendium) und einzelne Stellen bei Pseudignatius, Clemens Alexandr., Origenes, Eusebius und Anderen, besonders aber des Pseudorigenes *ἔλεγχος κατὰ πασῶν αἱρέσεων* (philosophumena). Letztere ihrem Haupttheile nach erst neuerdings (s. unten §. 21) wiederaufgefundene Quelle dient in weitem Umfang zur Berichtigung und Vervollständigung unserer bisherigen Kenntniss, ist aber jünger als das angef. Werk des Irenaeus und theilweise von diesem abhängig; besonders in den Partien, in denen sie mit Irenaeus nicht übereinstimmt, ist sie mit Vorsicht zu benutzen, namentlich weil der Verfasser den Gnosticismus überhaupt nicht gehörig von der hellenischen Philosophie zu unterscheiden weiss und weil er gewisse Systeme, die erst in einem späteren Entwickelungsstadium sich mit griechischen Philosophemen durchdrungen haben, nur in der sekundären, nicht in der ursprünglichen Gestalt kennt. Von nichtchristlichen Schriftstellern ist Plotin wegen seiner Abhandlung gegen die Gnostiker (Ennead. II, 9) zu erwähnen. Um die Feststellung des Verhältnisses jener häreseologischen Schriften zu einander, namentlich ihrer Descendenz-, Verwandtschafts- und Abhängigkeitsverhältnisse hat sich ausser Volkmar (Hippolytus, Zürich 1855) neuerdings besonders R. Lipsius (zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865) Verdienste erworben.

Monographien über den Gnosticismus überhaupt:

Massuet: dissertationes praeviae in Irenaei libros (in dessen Ausg. des Irenäus, Paris. 1710).

Neander: genet. Entwickl. der vornehmsten gnost. Systeme, Berlin 1818.

Lewald: de doctrina gnostica, Heidelb. 1818.

Baur: de gnosticorum christianismo ideali, Tub. 1827.

Matter: hist. crit. du gnosticisme et de son influence sur les sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles, Par. (1828) 1843. 2 tom.

Moehler: Ursprung des Gnosticismus, Tüb. 1831.

Baur: die christl. Gnosis oder die christl. Religionsphilosophie in ihrer geschichtl. Entwicklung, Tüb. 1835.

J. Hildebrandt: philosophiae gnosticae origines, Berol. 1839.

R. A. Lipsius: der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwickelungsgang (Separatabdr. aus Ersch u. Grub. Allg. Encykl. 1. Sect. 71. B.), Leipz. 1860.

Michel Nicolas: des origines du gnosticisme (Nouv. Révue de théol. VI. u. VII.).

Hilgenfeld: der Gnosticismus und die Philosophumena (Zeitschr. für wissenschäftl. Theologie, Halle 1862, S. 400—464).

Vgl. ausserdem:

H. Rossel: Krit. Geschichte der Untersuchungen über den Gnosticismus von der Reformation bis auf Mosheim (in dessen theol. Schriften, Berlin 1847, S. 177 f.).

Mosheim: de rebus ante Constantinum M. commentarii, Helmstaedt 1753, p. 333—410.

F. Muenter: Versuch über die kirchl. Alterthümer der Gnostiker, Anspach 1790.

K. J. Nitzsch: das Theologumenon vom Pneuma Hagion als der Mutter des Christs (in seinen theol. Studien, Leipz. 1816).

Schmidt: über die Verwandtschaft der gnost. theosoph. Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzügl. des Buddhaismus, Leipz. 1828.

Ritter: Geschichte der christl. Philosophie, Hamb. 1841, I, S. 109—285.

K. J. Nitzsch: die Gesammterscheinung des Antinomismus (in den theol. Studien und Kritiken, 1846, H. 1 u. 2).

Volkmar: die Quellen der Ketzergeschichte kritisch untersucht, Bd. I, Zürich 1855.

Huber: die Philosophie der Kirchenväter, Münch. 1859, S. 26—50.

Baur: das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, 2. Aufl. Tüb. 1860, S. 175—234.

Wilh. Moeller: Gesch. der Kosmologie in der griech. Kirche bis auf Origenes, Halle 1860, S. 189—473.

Lipsius: zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865 (passim).

Ueberweg: Grundriss der Gesch. der Philosophie der patristischen Zeit, 2. Aufl. Berl. 1866, S. 25—36.

§. 13. **Erstes (semitisches) Stadium der Gnosis (Vorwiegen der physisch-kosmologischen Richtung).** Unabhängig von der alexandrinischen Religionsphilosophie, mindestens unberührt von hellenischen Einflüssen, hatte sich auch in Palästina

auf der Basis des alten Testamentes in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten einerseits in rabbinischen, andererseits in essenischen Kreisen eine jüdische Religionsphilosophie gebildet. Dieselbe erstrebte, einem allgemeinen Zuge der Zeit folgend, aber unverbrüchlich am Hebraismus festhaltend, vor allen Dingen Sicherstellung des Monotheismus durch Vergeistigung des Gottesbegriffs. Indem sie daher das göttliche Urwesen der Aehnlichkeit mit der Natur des Menschen und der unmittelbaren Berührung mit dem Endlichen enthob, schob sie zwischen Gott und die Welt Engel und andere mittlerische göttliche Wesen, auf welche sie die schöpferische und offenbarende Thätigkeit Jehova's übertrug. Ihr Recht erwies aber diese Geheimlehre theils durch allegorische Deutung des alten Testaments (so die Rabbinen), theils durch Unterscheidung ächter und unächter Bestandtheile in demselben (so zum Theil die Essener). Die Berührung mit dem Christenthum wirkte auf diese Anschauungen nicht nur zersetzend, sondern führte denselben zugleich neue Nahrung zu, und schon das neue Testament zeigt uns (besonders in den Irrlehrern des Kolosserbriefes) eine Partei, welche essenisch-jüdische Theosophie mit der Anerkennung Jesu als des Messias verband. Da nun in diesem essenisch gearteten Christenthum das jüdisch-nationale und das speculative Interesse gleich stark waren, so konnte sich von demselben sowohl der philosophirende Ebionitismus als der christliche Gnosticismus abzweigen, und dass auch Letzteres eintrat, macht die Lehre des Kerinth, des ältesten uns bekannten, gegen Ende des ersten Jahrhunderts zunächst in Ephesus, vielleicht aber auch in Syrien aufgetretenen Gnostikers, wenigstens wahrscheinlich. Als einen Judenchristen erweist sich dieser durch sein Werthlegen auf die Beschneidung und die jüdische Sabbathfeier; durch seine grobsinnliche Vorstellung vom tausendjährigen Reich (Chiliasmus); durch seine Verwerfung der Autorität des Paulus und der paulinischen Christologie, sowie durch seine Leugnung der übernatürlichen Geburt Jesu, der ihm lediglich ein durch Gerechtigkeit und Weisheit ausgezeichneter Mensch ist; vor Allem durch seine Gleichstellung des Christenthums mit dem geläuterten Judenthum oder mit dem wiederhergestellten wahren Mosaismus. Vom kanonischen Judenthum und Judenchristenthum weicht er jedoch ab durch seine Empfehlung der Askese sowie durch Zurückstellung des nationaljüdischen Interesses hinter das religionsphilosophische. Letzteres bekundet sich bereits bei ihm formell durch partielle Verwerfung des Gesetzes, also am alten Testament geübte Kritik, materiell durch scharfe Unterscheidung des Weltschöpfers (des später sogenannten Demiurgen) als eines anfangs

beschränkten, wenngleich nicht feindseligen Werkzeugs Jehova's von diesem selbst, sowie dadurch, dass er die als Offenbarung gefasste Erlösung nicht eigentlich auf den „Sohn Joseph's" zurückführt, sondern auf eine vorübergehend in diesem wirkende, der göttlichen Sphäre entstammende Macht, die er wahrscheinlich als heiligen Geist (oder als Christus?) bezeichnete. Dieses alles kennzeichnet den Kerinth als einen judenchristlichen Gnostiker. An ihn reihen sich zunächst das (aus den Philosophumena bekannte) Buch Baruch, sodann Saturnin und die sogenannten Ophiten des Irenaeus (mit Einschluss der Kainiten) an. Das Buch Baruch stimmt in den Hauptpunkten noch wesentlich mit der Lehre Kerinth's überein, doch fehlt es in ihm nicht mehr ganz an leisen Spuren des Dualismus. Die Auflösung der offenbarungsgeschichtlichen Thatsachen in naturphilosophische und geschichtsphilosophische Ideen nimmt bereits zu. Die Enthüllung des Geheimnisses der Erlösung tritt bereits in den Hintergrund vor der Lösung des Welträthsels. Noch weit deutlicher bezeichnet die Hereinziehung ethnischer Mythen in den christlich-biblischen Rahmen des Systems das schon entschiedenere Heraustreten der Gnosis — nicht nur aus den Schranken des Judenchristenthums, sondern auch aus denen des apostolisch Gemeinchristlichen. Dem Syrer Saturnin aber (geb. in Antiochien, Zeitgenosse Hadrian's) gilt das Christenthum bereits so wenig für eine Wiederherstellung des ächten Mosaismus, dass er das Judenthum durch die allein pneumatische Religion des Evangeliums vielmehr verdrängt sieht. Da er indessen auch die Religion des alten Bundes wenigstens nicht für satanisch oder hylisch achtete, so wies er ihr eine Mittelstellung an und trug dadurch zur gnostischen Fixirung der Dreitheilung aller Dinge anstatt der ursprünglichen Zweitheilung bei. Drittens endlich schärfte er die Unterscheidung des historischen Jesus von dem unmittelbar vom Himmel gesandten oberen Christus und beförderte dadurch den Doketismus, demzufolge Jesus von Nazareth nur scheinbar der erlösende Christus oder der himmlische Christus nur scheinbar Mensch geworden ist. Darin liegt aber zugleich eine Umdeutung der evangelischen (neutestamentl.) Geschichte. Dem des Saturnin am nächsten verwandt, aber dem Judenthum wieder um einen Grad abgeneigter ist das System der sogenannten Ophiten des Irenaeus, die den Judengott Jaldabaoth, d. h. den „Chaosgeborenen", das Haupt einer (schon bei Saturnin aufgetretenen) Siebenzahl weltschöpferischer Engel, als ein in seiner Beschränktheit zugleich selbstsüchtiges Wesen hinstellen, ja sogar (zwar nicht als satanisch, aber doch) als den Vater des dem Satan Saturnin's ent-

sprechenden Ophiomorphos, welcher einer zweiten Siebenzahl böser Geister vorsteht. Aber auch der Dualismus ist hier gesteigert; denn als ein von Ewigkeit her vorhandenes Princip des Uebels und des Bösen steht dem göttlichen Lichtreich die Materie gegenüber, welche freilich durch die Mutter Jaldabaoth's, die Achamoth, mit dem Lichtreich in Wechselwirkung tritt. Ferner wird bereits die Abstufung des Lichtreichs nach Aeonen mehr herausgekehrt, welche bei diesen Ophiten mit dem Allvater zusammen eine Vierzahl bilden. Endlich verdient bei denselben das mächtige Einströmen syrisch-chaldäischer kosmogonischer und astronomischer Vorstellungen, also neuer heidnischer Darstellungsmittel, in die christliche Gnosis Beachtung. Auf die Spitze getrieben erscheint der Antijudaismus der Schlangenbrüder (Ophiten) bei den Kainiten, wirklichen Verehrern der satanischen Schlange, welche die Uebertretung des jüdischen Gesetzes geradezu für verdienstlich erklärten.

Als der Vater aller Ketzereien und der gnostischen insbesondere gilt bei den alten Häreseologen seit Irenaeus (I, 23) der Samaritaner Simon Magus (Apgsch. VIII, 5—24; vgl. Hegesipp bei Euseb. h. e. IV, 22; Just. Mart. apol. I, 26. 56; II, 14; dial. c. Tryph. 120). Allein dieser scheint zwar eine historische Person zu sein (ein samaritanischer Goët, der sich als Messias anstaunen liess), kann aber weder unmittelbarer Stifter der dem zweiten Jahrhundert angehörenden „simonianischen" Secte (Iren. I, 23; Tertull. de an. 34; Pseudorig. philos. VI, 19. 20; Epiphan. h. 21; Philastr. h. 29; Theodoret. fab. haer. I, 1) noch Verfasser der ihm beigelegten ἀπόφασις μεγάλη betitelten gnostischen Schrift (Pseudorig. phil. VI, 9—18), noch überhaupt ein christlicher Gnostiker gewesen sein. Auch der Samaritaner Menander (Justin. apol. I, 26. 56), nach Pseudotertull. c. 2, Epiphan. h. 22 und Philastr. c. 30 ein Schüler jenes Simon, der jedoch diesen ebensowenig wie Jesus, sondern vielmehr sich selbst für den aus der unsichtbaren Welt gesandten Heiland erklärte (nach Iren. I, 23, 5), stellte sich schon dadurch ausserhalb des Christenthums; sein Auftreten bezeichnet aber die Einmündung der samaritanischen Gnosis in die christliche, da (nach Iren. I, 24, 1. 2 u. 7; vgl. Philosoph. VII, 28; Pseudotert. c. 3; Philastr. c. 31; Epiphan. haer. 23) Saturninus und Basilides seine Schüler waren. Allein auch Saturnin ist nicht der älteste uns bekannte christliche Gnostiker, sondern ihm geht voran

Kerinth (Κήρινθος). Die Angabe Theodoret's (f. haer. II, 3), dass dieser in Alexandrien gewirkt habe, und die seines Gewährsmannes, des Pseudorigenes, dass er in ägyptischer Weisheit (Philos. VII, 33) oder gar in Aegypten selbst (X, 21) unterwiesen worden sei, würde Beachtung verdienen, wenn die Notizen des Letzteren über Kerinth im Allgemeinen auf eigenthümlichen Quellen beruhten und die Lehre desselben wirklich ein alexandrinisches Gepräge zeigte. Aber Beides ist nicht der Fall, und nach Irenaeus, von dem in allem Uebrigen Pseudorigenes sich hier abhängig zeigt, ist Kerinth vielmehr in Kleinasien (I, 26, 1), näher in Ephesus (III, 3, 4; vgl. auch Epiphan. h. 28, 1) aufgetreten, vielleicht (wenn den Fabeln des Epiphan. ebendas. §. 2—4 etwas Geschichtliches zum Grunde liegt) auch in Syrien. Die Nachrichten über sein System sind widerspruchsvoll, ermöglichen aber gleichwohl eine Construction desselben. Zunächst ist die

judenchristliche Grundlage deutlich erkennbar. Denn mit einer judaistischen Christologie, d. h. mit der Leugnung der übernatürlichen Geburt Jesu (Iren. I, 26. 1; Philosoph. VII, 33; Pseudotert. praescript. 48; Theodoret. haer. fab. II, 3) und groben sinnlichen Vorstellungen vom tausendjährigen Reich (nach Cajus u. Dionys. Alexandr. bei Euseb. h. e. III, 28; vgl. ebdas. VII, 25 u. Theodoret. l. l.) verband er (nach den hier durchaus unverdächtigen Bemerkungen des Epiphan. haer. 28, 1; vgl. Philastr. 36) Anhänglichkeit an gewisse Bestandtheile des mosaischen Gesetzes, namentlich die Beschneidung und Sabbathfeier, und verwarf die Autorität des Paulus, während er von den Evangelien nur das nach Matthaeus (das Hebräerevangelium?) theilweise anerkannte (Epiphan. a. a. O. §. 2—5; Philastr. a. a. O.). Auf dieser judaistischen Basis erhebt sich nun aber ein gnostisches Lehrgebäude, und es fehlt viel daran, dass diess eine contradictio in adjecto ist. In der Verbindung christlicher Gnosis mit christlichem Judaismus verräth sich vielmehr der auch a priori wahrscheinliche judenchristliche Ursprung der Gnosis überhaupt. Dass es frühzeitig Ansätze zum christlichen Gnosticismus gab, welche weder aus einem überspannten Paulinismus, noch aus ethnischen Einflüssen, folglich allein aus einem philosophisch gearteten Judäochristianismus (zum Theil aus essenischem Christenthum) hergeleitet werden können, beweisen die Irrlehrer, die Paulus im Kolosserbriefe bekämpft. Diese nämlich zeigen keine Spuren eines alexandrinisch gefärbten Judaismus, also einer hellenisch temperirten jüdischen oder judenchristlichen Gnosis, sondern ihre Theosophie ist ein christlich umgebildetes Erzeugniss des palästinensischen speculativen Judenthums. Denn auch in Palästina gab es — selbst abgesehen vom Essenismus, welcher im Wesentlichen ein rein palästinensisches Gewächs ist — neben und über der Volksreligion eine Geheimlehre, die freilich nicht so systematisch ausgebildet war, wie die alexandrinische, aber doch sehr beachtenswerthe Parallelen zu dieser bietet. Die Tendenz, den Gottesbegriff zu vergeistigen, den Monotheismus durch Entfernung aller anthropopathischen Affecte aus dem Begriff des göttlichen Urwesens sicherzustellen, herrschte im späteren vorchristlichen Judenthum auch in palästinensisch-rabbinischen Kreisen und führte auch hier theils zu allegorischer Auslegung des alten Testaments, theils zu einer (ohnehin durch das alte Testament nahegelegten) Personification oder sogar Hypostasirung des göttlichen Offenbarungsprincipes in seiner Gesammtheit und in seinen einzelnen Momenten (den göttlichen Eigenschaften), welche dazu dienen sollte, den Abstand der in ihrer Erhabenheit unerforschlichen Gottheit von der Welt und die Nothwendigkeit vermittelnder Mächte möglichst plastisch auszuprägen. Chaldäische Einwirkungen, welche das Judenthum während und seit dem babylonischen Exil erfuhr, beförderten diese besonders in der ausgebildeteren Engellehre sich verrathende Richtung auf Fixirung mittlerischer göttlicher Wesen, ohne den eigentlichen Ausgangspunkt derselben zu bilden und ohne den Sinn des jüdischen Monotheismus eigentlich zu fälschen. Die der Anschauung und der sinnlichen Darstellung sich entziehende Gottheit tritt auch in dieser Geheimlehre gänzlich in die Unerforschlichkeit zurück; nicht ihr Wesen, sondern nur ihre Eigenschaften gelten für aussprechbar, diese aber werden personificirt, in Michael z. B. wird Gott als der Unvergleichliche, in Gabriel als der Allmächtige, in Raphael als der Heilbringende angeschaut. Als Totalität angeschaut aber und in höchster Potenz erscheint die der Welt zugekehrte Seite in Gott oder das göttliche Offenbarungs- und Wirkungsprincip im heiligen Geiste (רוח קדש), von dem das hypostasirte göttliche Wort, der Logos (chald. מימרא), nicht wesentlich verschieden ist, oder in der hypostasirten Gottesstimme (בת קול) oder in der hypostasirten Gottesnähe (שכינה), (s. Gfroerer, das Jahrh. des Heils, Stuttg. 1838, I, S. 214 f. Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Secten, Leipz.

1857, 1. Abth., S. 302 f. Jos. Langen, das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freib. i. Br. 1866). In rabbinischen Kreisen nun vermied man es sorgfältig, derartige Geheimtraditionen auf Kosten des kanonischen Judenthums zu hegen und zu pflegen; die Essener dagegen erlaubten sich auch Abweichungen von letzterem, und um diese (namentlich die Verwerfung der blutigen Opfer) zu rechtfertigen, mussten sie nicht nur gleichfalls zur allegorischen Auslegung des Gesetzes, sondern vermuthlich auch zur Ausscheidung angeblich unächter Bestandtheile aus demselben ihre Zuflucht nehmen. Namentlich dieses Verfahren in Verbindung mit theosophischen Speculationen über die Engelwelt scheint unter der Vermittelung christianisirter Essener auch in judenchristlichen Kreisen Eingang gefunden zu haben, und je nachdem das nationaljüdische oder aber das speculative Moment des essenischen Judenchristenthums besonders betont wurde, entstand aus ihm sowohl der (philosophirende) Ebionitismus (von dem oben §. 11 die Rede war) als auch der (zunächst judenchristliche) Gnosticismus. Letzterer lässt sich bei Kerinth schon in der Lehre vom Weltschöpfer wahrnehmen. Wenn er diesen vom höchsten Gott unterscheidet, so hebt er damit freilich zunächst nur in der auch der palästinensischen Gnosis längst geläufigen Weise die Erhabenheit Jehova's hervor. Es fragt sich aber, wem er die Rolle der Weltschöpfung zutheilt und in welches Verhältniss er den Weltschöpfer zum göttlichen Urwesen setzt. Nach Irenaeus nun ist jener eine von diesem sehr weit abstehende Macht (I, 26, 1), und zwar eben eine. Pseudotert. h. 10, Epiphan. h. 28, 1, Theodoret h. f. II, 3 und Philastr. 36 reden dagegen von einer Mehrzahl demiurgischer Wesen. Diese Differenz lässt sich durch die Annahme ausgleichen, dass Kerinth allerdings mehrere Weltschöpfer statuirte, von denen jedoch einer an der Spitze stand. Gemeint sind Engel, wie Pseudotert., Epiphan. und Philastrius ausdrücklich bemerken. In allem dem liegt noch nichts specifisch Gnostisches, noch viel weniger etwas Antijudaistisches. Denn die Gesetzgebung und die Schöpfung wird auch im vorchristlichen Judenthum auf die Engel zurückgeführt. Nun hielt aber nach Pseudotert. Kerinth auch den Judengott (eben als Gesetzgeber und Weltschöpfer) für einen blossen Engel; ferner schrieb er nach Philastrius dem mosaischen Gesetz nur theilweise einen göttlichen Ursprung zu, während er es doch auf den Judengott (den Weltschöpfer) zurückführte, und nach Epiphan. (h. 28, 2) sprach er dem Urheber des Gesetzes die ἀγαθότης ab (d. h. er unterschied ihn von dem ἀγαθός, dem obersten göttlichen Princip, vgl. die Lehre des Gnostikers Justin, Philosoph. V, 26). Danach hätte schon er den Judengott tief unter das göttliche Urwesen herabgedrückt. Allein diess passt schlechterdings nicht zu seinem entschiedenen Judaismus. Es ist daher anzunehmen, dass diese drei Berichterstatter, weil sie gewohnt waren, bei Gnostikern den Demiurgen und den Judengott identificirt zu finden, diese Combination irriger Weise auch hier voraussetzten, während Kerinth vielmehr den Allvater und den Judengott noch identificirte, sein Demiurg aber ein diesem dienender Engel war. Und in der That findet sich bei Irenaeus jenes Missverständniss noch nicht; aber freilich auch dieser muss den Kerinth missverstanden haben, wenn er ihm die Ansicht beilegt, die weltschöpferische δύναμις (also dieselbe, welche auch das Gesetz gegeben hat) habe den höchsten Gott nicht gekannt und erst nach der Taufe Jesu sei dieser offenbart worden, d. h. das Christenthum sei eine absolut neue Offenbarung gewesen, während auch das Judenthum (das Gesetz) nicht einmal eine positive Vorbereitung desselben gewesen sei. Diess konnte ein so eifriger Judenchrist nicht lehren, und wenn — nach offenbar auf einer älteren Quelle beruhenden Notizen des Philastrius und Epiphanius — Kerinth nur einem Theile des mosaischen Gesetzes den wahrhaft göttlichen Ursprung

abgesprochen hat (d. h. nach Art der Essener und anderer Judenchristen, z. B. der Verfasser der Klementinen, ächte und unächte Bestandtheile im alten Testament unterschieden hat), so wird er vielmehr im Wesentlichen Judenthum und Christenthum für identisch gehalten haben. Vermuthlich nahm er an, dass die weltschöpferische und gesetzgebende Macht ein williges Werkzeug des höchsten Gottes war und in ihrem Namen Moses die wahre Religion offenbarte, dass aber nach Moses dieselbe wieder verfälscht und zuletzt durch Jesus wiederhergestellt und weltkundig wurde. Vor der Gesetzgebung muss demnach der Demiurg bereits ein bewusstes Organ des Allvaters gewesen, überhaupt muss er pneumatischer Natur gewesen sein. Doch widerspricht dem nicht, dass er die Schöpfung zwar nach dem Willen Gottes, aber noch ohne Kenntniss desselben vollbrachte, also ursprünglich allerdings ein beschränktes Wesen war, und hierin, überhaupt in dieser scharfen Unterscheidung eines anfangs beschränkten Weltschöpfers vom Allvater liegen bereits Anfänge des eigentlichen Gnosticismus. Ebenso ist derselbe wenigstens keimförmig schon vorhanden in der Christologie Kerinth's. Jesus war nach ihm ein Sohn Joseph's und der Maria, gerechter und weiser als die Anderen, aber von Natur kein übermenschliches Wesen. Seine Kenntniss des unbekannten Vaters, den er verkündigte, und seine Wunderthätigkeit schreibt sich erst von seiner Taufe her, bei der eine Kraft aus der Höhe sich auf ihn herabliess, welche Irenaeus als „Christus“ bezeichnet. Diess würde auf einen himmlischen Aeon führen, wie er uns in späteren Systemen nicht selten begegnet. Allein von einem solchen findet sich in allen unseren sonstigen Nachrichten über Kerinth keine Spur, und in die (auch hier verworrenen, aber desshalb nicht werthlosen) Notizen des Epiphanius ist ausser der Unterscheidung Jesu von Christus (die er dem Irenaeus entlehnt hat) eine andere hineingearbeitet, in der an der Stelle Jesu Christus, an der Stelle Christi der heilige Geist erscheint, eine Unterscheidung, welche einer anderen älteren Quelle (nach Lipsius dem Hippolytus, aber nicht etwa den Philosophumena des Pseudorigenes) entlehnt sein muss. Ja an Einer Stelle sagt Epiphanius, Christus sei auf Jesus herabgekommen, mit dem Zusatz: das ist der heilige Geist. Dass diese andere Quelle des Epiph. das Richtige enthält, verräth nun auch Irenaeus selbst, indem er meldet, Christus sei nach Kerinth auf Jesus herabgekommen „in Gestalt einer Taube“. Das führt gleichfalls auf den heiligen Geist. Sollte aber „Christus“ wirklich das Ursprüngliche gewesen sein, so müsste man an den Christusgeist (vgl. die Klementinen) denken, d. h. an jene reale göttliche Kraft, welche sonst auch Weisheit oder heiliger Geist genannt wird, aber keine eigentliche Person und kein eigentlicher Aeon ist. Das Ergebniss bliebe also dasselbe. Kurz in der Christologie ist Kerinth über den vulgären Ebionitismus zwar noch nicht weit hinausgegangen, die ebionitische Christologie selbst aber bot für die Ausprägung der gnostischen Anknüpfungspunkte, insofern die erlösende Kraft nicht unmittelbar in den historischen Jesus, sondern in eine höhere, aus der Sphäre des göttlichen Urwesens stammende, in die Menschengeschichte unmittelbar eingreifende Macht gelegt wurde, für welche der historische Jesus nur vorübergehend Vehikel oder Werkzeug war, ohne dass er sie von Anfang an und persönlich in sich getragen. In wie weit die übrigen Charakterzüge des Gnosticismus dem System des Kerinth schon anhafteten, können wir wegen unserer mangelhaften Kenntniss desselben nicht feststellen. Eigentlicher Dualismus hat demselben offenbar noch fern gelegen (oder sollte die von ihm empfohlene Askese dualistisch motivirt gewesen sein?), ebenso scheint der mythologische Apparat und die Aeonenlehre bei ihm noch nicht phantastisch ausgebildet gewesen zu sein. Dagegen zeigen sich schon bei ihm Spuren der idealistischen Deutung des Christenthums,

sowie mysteriöser Theosophie, ferner die Neigung zu einer Ueberspannung der göttlichen Transscendenz und eine wählerische Benutzung des alten Testaments.

Ist unsere oben begründete Voraussetzung richtig, dass die christliche Gnosis sich aus dem theosophischen Judenthum und Judenchristenthum entwickelt hat, so müssen, so weit äussere Gründe nicht entgegenstehen, als die nach Kerinth ältesten Vertreter derselben diejenigen Systeme gelten, welche entweder noch ähnlich, wie jener, das Judenchristenthum trotz der allmählichen, im engeren Sinne gnostischen Umbildung desselben begünstigen oder schonen oder doch wenigstens, wenngleich polemisch, sich eben mit ihm vor Allem auseinandersetzen. In jener Beziehung dem System Kerinth's am nächsten steht aber seinen Grundanschauungen nach das freilich schon entschiedener gnostisch gefärbte

Buch Baruch, aus welchem Pseudorigenes die Lehre des Gnostikers Justin (Philosoph. V, 26 f.) schöpft. Der wesentliche Inhalt desselben ist folgender: von Ewigkeit her gab es drei Principien, zwei männliche und ein weibliches. Das erste, das göttliche Urwesen, heisst „der Gute"; das zweite Elohim, „der Vater alles Geschaffenen"; das dritte Edem oder Israel; dieses letztere war ein zwitterhaftes Wesen: halb Jungfrau, halb Schlange. Aus der Liebe und Vermischung Elohim's und Edem's gingen die zwölf „väterlichen" Engel hervor, von denen der dritte Baruch heisst, und die zwölf „mütterlichen" (später als verderbenbringend sich erweisenden) Engel, von denen der dritte Naas (= Schlange) heisst. Sie bilden zusammen das Paradies, nach dessen Vollendung die Engel Elohim's aus dem edleren menschenähnlichen Theile der Edem -- Adam und Eva hervorbringen. Diesen haucht Edem selbst die Seele, Elohim den Geist ein. Nachdem aber die ganze Weltschöpfung vollendet ist, steigt Elohim, verlassend die Edem, die ihm nicht folgen wollte, empor in die höheren Regionen des Himmels, um sich davon zu überzeugen, ob seinem Werke nichts fehle. Da er dort ein besseres Licht schaut, als welches er selber geschaffen hatte, erkennt und bekennt er die Ueberlegenheit des Herrn (d. i. „des Guten"), während er sich bis dahin selbst für den Herrn gehalten hatte. „Der Gute" heisst ihn sich zu seiner Rechten setzen und hält ihn, da er zuvor seinen den Menschen mitgetheilten Geist wieder aus der Gefangenschaft in der Welt befreien, diese daher wieder zerstören will, von solchem Vorhaben zurück, mit den Worten: „Du kannst, bei mir angekommen, nichts Uebles thun; habt ihr doch aus gemeinsamem Wohlgefallen die Welt gemacht, Du und die Edem; lass also die Edem die Schöpfung besitzen, so lange sie will, Du aber bleibe bei mir". Die verlassene Edem macht noch einen Versuch, ihren Gemahl wieder zu sich zu locken, und rächt sich, da diess nicht gelingen will, an dem in den Menschen wohnenden Geiste des Elohim, indem sie ihn durch Verlockung der Menschen zum Bösen peinigen lässt. Diess gelingt in der That ihrem Engel Naas, welcher Adam und Eva verführt, obgleich Elohim seinem Geiste seinen Engel Baruch zu Hülfe sendet. So entstand die Sünde unter den Menschen. Um Letztere nun wieder zu dem Guten (ἀγαθός) zu bekehren, wird Baruch von Neuem gesandt — zu Moses und den Propheten, aber vergebens; denn auch diese unterliegen dem Naas. Zuletzt jedoch wird Baruch in den Tagen des Königs Herodes wiederum herabgesandt und findet in Nazareth den zwölfjährigen Jesus, den Sohn Joseph's und der Maria. Dieser leistet ihm unerschütterlichen Gehorsam, daher Naas seine Kreuzigung herbeiführt. Er aber liess seinen Erdenkörper am Kreuze hangen und fuhr empor zum „Guten", nachdem er seinen Geist in die Hände des Vaters gelegt. Dieser (bei Pseudorigenes übrigens bereits mit fremdartigen griechischen Mythologumenen verbrämte und in griechische Anschauungen theilweise übersetzte) Mythus hat trotz erheblicher Abweichungen den entscheidenden Zug mit der Darstellung Kerinth's gemein, dass er das Judenthum in ein

verhältnissmässig noch sehr vortheilhaftes Licht stellt. Denn der Inhalt der von dem Engel Baruch dem Moses, den Propheten und Jesu mitgetheilten heilbringenden Gnosis ist überall derselbe, so dass Baruch die Identität des wahren Judenthums und des Christenthums repräsentirt und in letzterem nur der endgültige Sieg des ersteren angeschaut wird, während vorher die Wahrheit zwar auch schon offenbart, aber immer wieder verfälscht worden sein soll. Der Demiurg, dessen Werkzeug Baruch ist (Elohim), ist auch hier ein pneumatisches Wesen. Edem, die auch Israel heisst, ist zwar psychischer Natur; darin liegt jedoch keine Herabsetzung des Judenthums. Denn einmal ist ja Edem anfangs mit dem pneumatischen Elohim in Liebe verbunden, sodann verträgt sich sehr wohl eine Verurtheilung des empirischen Israel mit einer vollen Anerkennung der Idee des Judenthums. Ferner ist die ebionitische Christologie im Wesentlichen noch dieselbe, wie bei Kerinth, obgleich hier nicht der heilige Geist, sondern ein Engel die Jesum erleuchtende Macht ist. Der biblisch-kanonische Ausgangspunkt schimmert in manchen Anschauungen trotz der bedeutenden Steigerung des eigentlich Gnostischen noch deutlich hindurch. Die Schlange ist noch (nach der in der Bibel wenigstens vorherrschenden und in der Genesis alleinherrschenden Ansicht) böses Princip; der paulinische Gegensatz des Pneumatischen und Psychischen oder des Pneumatischen und Choischen ist durch den trichotomischen noch nicht eigentlich verdrängt. Will man kein Gewicht auf die noch entschieden ethisch lautende Bezeichnung der ersten Gottheit (*ἀγαθός* c. 26) legen, so muss man doch anerkennen, dass dieselbe weder dualistisch noch pantheistisch gefasst ist. Diess erhellt daraus, dass von den drei Principien die beiden letzten dem ersten monotheistisch untergeordnet sind. Monotheistisch, nicht pantheistisch. Das zeigt sich besonders in der Lehre von der Entstehung der Welt. Denn der „Gute" selbst geht nicht in einen Process des Werdens und der Entwickelung ein, steht vielmehr, in seiner abgeschlossenen Vollkommenheit ruhend, über und vor allem Werden und Werdenden und ist doch mittelbar wirklicher Schöpfer, also auch nicht blosser Bildner der Welt (*ὁ πρίν τι εἶναι ποιήσας . . . „πριοποιήσας" τὴν κτίσιν πρότερον οὐκ οὖσαν*, p. 228 ed. Duncker). Obgleich daher der unmittelbare Schöpfer (das zweite Princip, Elohim) erst nach Vollendung der Schöpfung den „Guten" erkennt, so muss er die Welt doch nach dem Willen desselben geschaffen haben, was sich auch daraus ergibt, dass der „Gute" nicht will, dass die geschaffene Welt wieder aufgelöst werde. Auch sonst ist in dem System der Dualismus ein fast verschwindendes Moment. Denn das Böse ist nicht von Anbeginn in der Welt. Heisst das dritte, weibliche Princip von vornherein zornig, zweideutig u. s. w., so ist der formlose Stoff damit als chaotisch bezeichnet. Aber diess ist rein physisch gemeint; das Böse liegt nicht in diesem Zustand der Edem an und für sich, und so viel fehlt daran, dass das Materielle, Sinnliche und mit dem *πάθος* Behaftete an und für sich das Böse wäre, dass es ausdrücklich von dem Frevelhaften unterschieden wird: das Essen von allen übrigen Bäumen des Paradieses, der Gehorsam gegen alle übrigen elf Engel der Edem, war den Menschen gestattet, obgleich jene Affecte haben; nur der Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, der Gehorsam gegen den frevelhaften (*παράνομος*) Naas, war verboten. Im Anzug muss allerdings der Dualismus schon sein, wo derselbe Vorgang, der nothwendig war, wenn der endliche Geist, aus dem Zustande der Unschuld heraustretend, zu sich selber (Elohim zum „Guten") kommen sollte, die Entstehung des Bösen nothwendig machte. Verlassen nämlich musste Elohim die Edem, um zum Guten zu gelangen; indem er sich aber von ihr zurückzog, wurden die bis dahin durch den Geist ohne Widerstreben in Ordnung gehaltenen und an sich nicht bösen sinnlichen Affecte der Edem zügellos und böse. Und dass der Verfasser, wie

hieraus erhellt, sich bei der biblischen Herleitung des Bösen aus dem nicht weiter erklärten thatsächlichen Missbrauch der Freiheit nicht beruhigt, sondern, indem er die Entstehung desselben zu begreifen sucht, trotz der monotheistischen Grundlage seines Systems an den Dualismus streift, das ist ein ächt gnostischer Zug, der Gnosticismus beherrscht dasselbe auch sonst bereits in weiterem Umfange, als Kerinth's System. Diess stellen abgesehen von gewissen Einzelnheiten schon die Grundtendenz des Systems und die mythologische Einkleidung desselben ausser Zweifel. In dem Mythos handelt es sich weit mehr um Lösung des Welträthsels und um Philosophie der Geschichte als um das Geheimniss der sittlichreligiösen Versöhnung der Menschheit mit Gott. Wie entstand die Welt und in ihr die Mischung des Geistigen und Materiellen, welche zuletzt wieder aufgehoben wird, indem der verendlichte Geist zu seiner überirdischen Heimath zurückkehrt? Das ist das eigentliche Problem. Das Geistige (Pneumatische) und Natürliche (Psychisch-Choische) bilden schon nicht mehr vorzugsweise, wie im neuen Testament, einen ethischen, sondern einen metaphysischen Gegensatz, und der Tod Christi bedeutet die Erhebung des von dem Materiellen entbundenen Geistes zum Vater. An die Naturphilosophie aber schliesst sich bereits die Philosophie der Offenbarungsgeschichte. Selbst dem Heidenthum (der heidnischen Philosophie?) wird in der jetzt vorliegenden Gestalt des Mythos bereits seine Stelle in der Geschichte des Geistes angewiesen (auch ein Prophet aus der „Vorhaut", Herakles, ist Werkzeug Elohim's, erliegt aber, wie die aus der Beschneidung dem Naas, seinerseits der Verführung der Omphale — Symbol der heidnischen Weisheit als einer relativ heilsamen Macht, die aber zuletzt der Unsittlichkeit anheimfällt?). Hat diese Partie dem ursprünglichen Mythos nicht angehört, so hat er doch sicher diejenigen Bestandtheile schon enthalten, in welchen sich der Verfasser mit Moses und den Propheten, also dem Judenthum auseinandersetzt. Im Uebrigen dient das Geschichtliche schon fast nur als Symbol von Ideen: so die Erzählung vom Paradies; vom Emporsteigen Elohim's, der die Edem verlässt, zu Gott; von der Rache Edem's; vom Tode Christi. Eine historische Bedeutung hat dieser nur als Wendepunkt im Kampfe des Geistes mit der Materie, und die Offenbarung, die Christus verkündigt, wirkt nur insoweit erlösend, als sie der wahren Gnosis Bahn bricht und dem Gnostiker jenen Weg zum Guten zeigt, auf dem Elohim vorangegangen ist. Die mythologische Hülle dieser Doctrin ist bereits eine sehr dichte und zwar eine trotz des biblischen Ausgangspunktes theilweise aus ethnischen Kreisen, nicht aus der heiligen Geschichte der Bibel entlehnte. Hier begegnet uns also zum erstenmal der den meisten Gnostikern eigene Synkretismus, und zwar eine Vermischung alttestamentlich-hebräischer Anschauungen mit vorderasiatisch-heidnischen. Zum Grunde liegen chaldäisch-phönikische kosmogonische Vorstellungen, die jedoch speculativ aus- und umgedeutet werden. Die anfängliche Gemeinschaft Elohim's und Edem's, ihre sodann eintretende Scheidung, deren Urheber der „Gute" ist und die sich zu förmlicher Feindschaft erweitert, die Zwitternatur der Edem: alle diese Züge sind vorgebildet theils in jenem chaldäischen Mythus von der Entstehung der Welt, der noch einigermassen aus den Fragmenten des Berosus erkennbar ist, theils in der phönikischen Kosmogonie bei Damascius de principiis und in den Bruchstücken aus Philo Herennius. Die Edem (Adama, Erde oder auch Materie), deren oberer Theil das Wesen des Elohim (Himmel) an sich trägt, entspricht der Omoroka oder Thalatth (Lebensmutter) des Berosus, der Beherrscherin oder Repräsentantin des anfänglichen Chaos, aus deren Spaltung durch Bel Himmel und Erde hervorgehen und der geordnete Kosmos entsteht (Berosus ed. Richter p. 50), andererseits der γῆ des Philo Herennius (Euseb. praep. ev. I, 10. p. 36 b). Wie Elohim ursprünglich mit der Edem ver-

einigt war, so hiess nach diesem Οὐρανός zuvor Ἐπίγειος (Adam), trennte sich aber von seiner Gattin Γῆ (Adama) und wurde dann von seinen eigenen Kindern befehdet, wie Edem ihre Engel gegen den treulosen Gatten aufhetzt (s. Lipsius: der Gnosticismus, S. 116 f. Movers: die Phönicier, I, 268 f.). Bei den Gnostikern, und zwar schon im Buche Baruch, werden aber die ursprünglich physischen Potenzen zugleich metaphysisch und ethisch verwendet, wie denn Elohim nicht nur den Himmel, sondern auch den idealen Urmenschen (Adam Kadmon), Edem nicht nur die Erde, sondern auch die vom Geiste verlassene, dem Bösen offenstehende und das Böse fördernde schlechte Kreatürlichkeit bezeichnet.

Viel weiter schon, als Kerinth und das Buch Baruch, entfernt sich von dem positiv judenchristlichen Boden der Syrer Saturninus (Σατορνῖνος) oder (nach Justin, Pseudorig., Epiphan. und Theodoret) Saturnilus (Σατορνεῖλος, Σατορνῖλος), ein Schüler des Menander (Iren. I, 24, §. 1 und 2; Pseudorig. VII, 28; Pseudotertull. c. 3; Tertull. de an. c. 23; Epiphan. h. 23; Philastr. c. 31; Theodoret. fab. haer. I, 3; Euseb. h. e. IV, 7. 22. 29). Gott, lehrte er, der Eine unbekannte Vater, brachte Engel, Erzengel, Mächte und Herrschaften hervor. Sieben derselben, unter ihnen auch der Judengott, schufen die Welt und Alles was darin ist. Auch der Mensch ist ihr Geschöpf; ein lichtes Bild, das von oben, von der höchsten Macht her ihnen erschien, das sie aber nicht festhalten konnten (so sehr sie auch von Liebe zu ihm ergriffen wurden), weil es sogleich wieder in die höheren Regionen enteilte, war gleichwohl das Urbild, nach dem jene ihn hervorbrachten. Aber — ohnmächtig wie sie waren ob ihres fernen Abstandes vom Vater — vermochten sie ihrem Gebilde keine Lebenskraft einzuhauchen; wie ein Wurm zappelte es, bis der Urvater, nach dessen Bilde es geschaffen war, sich seiner erbarmte und einen Lebensfunken herabsandte. Dieser Lebensfunke kehrt „nach dem Ende“ in sein Vaterland zurück, während sich der Rest in seine Bestandtheile wiederauflöst. Nicht alle Menschen aber trugen den Lebensfunken in sich, sondern nur die guten; ihnen gegenüber standen die bösen, denen die Dämonen Hülfe leisteten. Um nun die Engel mitsammt dem Judengott, den Dämonen und den bösen Menschen zu vernichten, die guten Menschen dagegen zu erlösen, erschien als Heiland Christus, in Wahrheit ungezeugt, ohne Körper und ohne Gestalt, scheinbar jedoch ein Mensch. Die Weissagungen aber rühren theils von den weltschöpferischen Engeln her, theils vom Satan, der, gleichfalls ein Engel, jenen und insonderheit dem Judengott feindlich gegenübersteht. — Das System Saturnin's gilt bei den meisten Neueren für schroff dualistisch, jedoch mit Unrecht (wie namentlich Moeller, Gesch. der Kosmologie, S. 367 f. zeigt). Denn der Satan ist bei ihm nicht ein zweites Princip neben dem göttlichen Urwesen, sondern lediglich ein (gefallener) Engel, dem kein höherer Rang an Ursprünglichkeit und Macht, als z. B. dem Naas des Buches Baruch, beigelegt wird. Nicht einmal so viel ist wahrscheinlich, dass er der Schöpfer der bösen Menschen ist; denn er gehört nicht zu den sieben weltschöpferischen Engeln, welche allen Berichten zufolge den Menschen geschaffen haben; und wenn Pseudorig. a. a. O. zwei Arten von Menschen von den Engeln geschaffen werden lässt, eine gute und eine böse, so ist das wahrscheinlich ein ungenauer (proleptischer) Ausdruck für die Anschauung Saturnin's, dass die Abkömmlinge des Einen von ihnen gebildeten Menschen, der sowohl ein irdisch Theil als einen göttlichen Lebensfunken in sich trug, letzteren theils wieder verloren, theils bewahrten. Jedenfalls sagen die Berichte nicht, dass ein Theil der Menschen satanischen Ursprungs sei. Ueberhaupt ist der Dualismus bei Saturnin nicht stärker, als im Buche Baruch. Die Welt ist nicht wider den Willen des Vaters hervorgebracht, ihre Schöpfer stehen zwar fernab von diesem und sind beschränkte Wesen, aber sie stammen weder von

einem bösen Princip (sind vielmehr von ihm selbst geschaffen), noch sind sie von ihm abgefallen (diess gilt vielmehr nur von ihren Widersachern, an deren Spitze der Satan steht); sondern wegen ihrer Beschränktheit und Endlichkeit sind sie, so wie ihre aus Geist und Materie gemischten Geschöpfe, des Bösen ursprünglich nur fähig. Weil aber die Möglichkeit des Bösen zur Wirklichkeit wurde, musste ihnen die Weltherrschaft entrissen und das Böse, welches sie nicht bewältigen konnten, durch den himmlischen Erlöser vernichtet werden. — Das Neue und Eigenthümliche ist vielmehr 1) die beginnende Herabsetzung des Judenthums, womit zusammenhängt das deutlichere Hervortreten der anthropologischen und ethischen Dreitheilung; 2) der Doketismus in der Christologie. Der Gott der Juden ist von dem „unbekannten Vater" bereits durch eine tiefe Kluft getrennt. Er ist zwar Weltschöpfer, aber nur als Engel mit beschränkter Macht und in Gemeinschaft (doch wohl an der Spitze) von sechs anderen Engeln, andererseits zwar der Antipode des Satan, aber dennoch kein rein pneumatisches Wesen; denn die Träger des göttlichen Lebensfunkens unter den Menschen sind nicht seine Angehörigen, sondern stehen zu ihm in einem gewissen Gegensatze, daher ihre Erlösung mit seiner Beseitigung zusammenfällt. Ist er nun weder ein rein pneumatisches noch ein rein hylisches Wesen (wie der Satan), so steht er in der Mitte zwischen beiden und ist psychischer Natur. Selbst abgesehen von den satanischen Bestandtheilen der alttestamentlichen Prophetie ist also das Judenthum keine pneumatische Religion, wird daher durch Christus nicht in seiner Reinheit wiederhergestellt oder vollendet, sondern verdrängt. Auch über die vulgär judenchristliche Christologie geht Saturnin weit hinaus, indem er die Menschheit des Heilandes, des himmlischen Christus, ausdrücklich für eine nur scheinbare erklärt.

Dem Saturnin am nächsten verwandt, wenngleich dem Judenthum gegenüber wieder um einen Grad negativer, erscheint eine von Irenaeus (I, 30, §. 1—14, vgl. Epiphan. h. 37—39, Theodoret. fab. haer. I, 14) geschilderte Partei, welche nicht dieser Berichterstatter selbst, aber spätere zu den Ophiten (Ὀφῖται, Schlangenbrüdern) rechnen. Das Urwesen (das erste Licht, den Urgrund — βυθός —, den Vater Aller) bezeichnet dieselbe als „den ersten Menschen" oder Urmenschen; den aus ihm hervorgehenden Sohn als Menschensohn oder zweiten Menschen. Auf diesen folgt als drittes Princip der heilige Geist (= רוּחַ, daher femininum), der über den Elementen (Wasser, Finsterniss, Tiefe oder Abgrund und Chaos) schwebt. Er heisst auch „das erste Weib", und aus ihm erzeugt der erste Mensch mit seinem Sohne, frohlockend über seine Schönheit, das dritte Männliche: Christus. Hiermit ist die Tetras des Lichtreiches vollendet. Aber das erste Weib, die Mutter der Lebenden, konnte die Fülle des Lichtes, welches bei ihrer Befruchtung durch den ersten und zweiten Menschen in sie einströmte, nicht fassen, sie ward überfüllt und gebar daher ausser dem himmlischen Christus noch ein zweites Wesen, welches jedoch nicht, wie jener, sich zur himmlischen Kirche emporschwingen konnte. Vielmehr sank diese andere Frucht, jener übersprudelnde Thau des Urlichts, ein unvollendeter Keim göttlichen Lebens, die Linke (im Gegensatz zu Christus als dem Rechten) oder Prunikos oder Sophia oder die Mannweibliche genannt, hinab in das finstere Chaos der Materie. Mit dieser trotz ihrer Lichtnatur behaftet, gebiert sie selbst den Jaldabaoth, der vermöge seines Ursprungs zwar auch seinerseits einen Funken des göttlichen Lichtes in sich trägt, jedoch zugleich selbstsüchtig der Materie zugewandt ist. Ohne Erlaubniss seiner Mutter erzeugt er daher einen Sohn, und indem dieser Zeugungsprocess sich fortsetzt, entsteht noch eine Reihe anderer Engel, welche mit ihm als dem Haupte eine (den sieben Planeten entsprechende) Siebenzahl bilden, zu

der die Mutter die achte (erste) Stelle einnimmt. Aber seine Söhne empören sich. Entrüstet darüber blickt er in die Hefe der Materie hinab, und indem sich seine Leidenschaft zu einer Gestalt verkörpert, entsteht ihm ein neuer Sohn in Schlangengestalt (Ophiomorphos), voll Neid und Bosheit. Ein weiterer Schritt auf der Bahn der Selbstsucht und des Hochmuths ist nun der, dass Jaldabaoth sich geradezu für den höchsten Vater und Gott erklärt. Allein gerade dadurch regt er die Sophia zu jener Gegenwirkung an, welche sich fortan durch die weitere Entwickelung hindurchzieht. Sie offenbart seinen Engeln den Urmenschen, d. h. den Allvater, und den Menschensohn, und obgleich Jaldabaoth, um deren Aufmerksamkeit von diesen höheren Wesen abzulenken, mit den Worten „Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde" sie veranlassen will, ein ihm ergebenes Menschengeschlecht hervorzubringen, so kann er doch nicht hindern, dass etwas von ihrer Lichtnatur in den von ihnen gebildeten Menschen übergeht; ja er selbst strömt, indem er dem schwachen Gebilde seiner Engel den Lebensgeist einhaucht, unwillkürlich seine höhere Natur in dasselbe aus. Infolge dessen ahnt der Mensch den Urmenschen als seinen eigentlichen Vater, unbekümmert um Jaldabaoth. Dieser sucht aber das Aufblitzen des Lichtes im Menschen dadurch zu verhindern, dass er ihm sein Gesetz aufdrängt und ihm vom Baum der Erkenntniss zu essen verbietet. Allein Sophia bedient sich nunmehr jenes Schlangengeistes, um den Menschen zur Uebertretung des Verbotes zu verleiten. Zwar verstösst ihn darauf Jaldabaoth aus der planetarischen in die irdische Welt, und mit ihm die Schlange, die sechs Söhne erzeugt und mit diesen, entsprechend der Hebdomas ihres Vaters, eine Siebenzahl dem Menschen feindlicher Dämonen bildet. Indessen Sophia erhält und belebt fortwährend das Lichtprincip in der Menschheit, indem sie sich einzelnen pneumatischen Naturen offenbart und sogar Verkündiger des Jaldabaoth zu ihren Werkzeugen macht. Ja dieser selbst ist, ohne es zu wissen, ihr Werkzeug, indem er endlich Jesum in die Welt sendet, ein reines Gefäss zur Aufnahme des himmlischen Christus, der, seiner Schwester zu Hülfe gesandt, durch die sieben Himmel herabsteigt. Jesus wird so zum Jesus Christus, beginnt den unbekannten Vater zu verkündigen und bekennt sich als Sohn des ersten Menschen. Dadurch zieht er sich den Hass des Jaldabaoth zu und muss den Kreuzestod erleiden, nachdem zuvor der himmlische Christus und die mit diesem verbundene Sophia ihn wieder verlassen haben. Aber auferweckt, wird er nach achtzehnmonatlichem Aufenthalt auf der Erde in den Himmel aufgenommen, um dem Jaldabaoth und seinem Reiche allmählich allen Lichtstoff zu entziehen. Ist diess geschehen und alles Pneumatische in die unvergängliche Welt zurückgeleitet, so tritt die Vollendung ein. — Aus Theodoret (f. h. I, 14) erhellt, dass die diesen Mythus vertretende Partei zu seiner Zeit „Ophiten" genannt wurde; diess wird sogar schon vor dem Zeitalter desselben der Fall gewesen sein. Da jedoch in dem bisher skizzirten System die Schlange keine hervorstechende Rolle spielt, so passt auf jene der Name eigentlich nicht, ist schwerlich ursprünglich und wohl nur dadurch entstanden, dass man ihn von wirklichen Schlangen*verehrern*, die im Uebrigen sich zu einer ähnlichen Ansicht bekannten, aus diesem Grunde auf jene Partei übertrug, obgleich diese von Schlangen*verehrung* nichts wusste. Die Parteigenossen selbst scheinen sich vielmehr „Gnostiker" (vgl. Epiphan. h. 26 mit Philosoph. V, 6) genannt zu haben. — Was nun die Stelle betrifft, welche sie in der Entwickelungsgeschichte der Gnosis einnehmen, so ist *ihre Verwandtschaft mit Saturnin* unverkennbar und würde noch handgreiflicher sein, wenn wir von Letzterem etwas mehr wüssten. Die sieben weltschöpferischen Engel Saturnin's, an deren Spitze der Judengott, kehren hier wieder und auch hier stehen ihnen böse Geister gegenüber, die mit ihrem Haupte zusammen gleichfalls eine

Siebenzahl bilden. Dem Judengott Saturnin's entspricht Jaldabaoth, dem Satan Ophiomorphos, und ihr Verhältniss zu einander ist beiderseits das gleiche, obschon Ophiomorphos der Sohn und das Spiegelbild des Jaldabaoth selbst ist. Ferner entspricht dem lichten Bilde, welches von der höchsten Macht her den demiurgischen Engeln Saturnin's erscheint, der Ausruf der Sophia, die den Engeln Jaldabaoth's den „ersten Menschen" als das Urbild des zu erschaffenden Menschen offenbart; ein gemeinsamer Zug ist endlich auch der kümmerliche Zustand des vom höheren Lichthauch noch nicht belebten Menschen. Aber freilich die Lichtkraft, die nach diesen sogenannten Ophiten in den Menschen ausströmt, ist eine durch verschiedene Zwischenwesen und sogar durch den Jaldabaoth selbst vermittelte, was von jenem Lebensfunken, den der Urvater bei Saturnin herabsendet, nicht gemeldet wird, und — was der wichtigste Unterschied ist — Jaldabaoth ist zwar kein satanisches, aber doch ein in seiner Beschränktheit zugleich selbstsüchtiges und hochmüthiges Wesen, welches, weit entfernt, nach dem himmlischen Urbilde des Allvaters seinen Menschen gestalten zu wollen, sich selbst an die Stelle desselben setzt und, seine Archonten von jenem ablenkend, sein und ihr Wesen als Urbild hinstellt. Ist der Judengott der noch tiefer stehende Sprössling einer Mutter, die selbst schon mit Materialität behaftet ist, sind die Erzeugung seiner Söhne, die Erschaffung seiner Menschen, seine Gesetzgebung, seine Feindseligkeit gegen seinen eigenen Messias lauter Beweise der Feindschaft gerade gegen die andere (höhere) Seite in seiner Mutter: so wird damit das eigentliche Judenthum als reiner Irrthum an den Pranger gestellt. Aber auch die Keime der Wahrheit im alten Testament, in welchem neben dem engherzigen Judenthum freilich auch Offenbarungen aus der Lichtwelt anerkannt werden, gelten lediglich als ein unbewusster Besitz des israelitischen Volkes und als ein unfreiwilliges Geschenk seines beschränkten Gottes. Denn wider seinen Willen strömt Jaldabaoth Lichtkräfte in sein Menschengeschlecht aus, wider seinen Willen verkünden seine Propheten nicht nur ihn, sondern auch den Allvater, an dessen Stelle er sich setzen wollte; ohne zu wissen was er thut, sendet er Johannes den Täufer und Jesus. Das Höchste, was dem Judenthum zugestanden wird, ist also diess, dass es unbewusst und wider Willen die Offenbarung des Vaters und die Erlösung vorbereitet habe. Aber freilich ist es auch keine satanische Religion. Zwar hat es neben den pneumatischen so viele der niedrigsten hylischen Schichte angehörende Bestandtheile, dass auch das Satanische aus ihm hervorgehen konnte (Ophiomorphos ist die zu einer Person consolidirte Leidenschaft des Jaldabaoth). Aber dieses Moment bildet doch, von den pneumatischen Bestandtheilen losgetrennt, einen Gegensatz gegen das Judenthum selbst; Götzendienst (die Wirkung des Schlangengeistes) ist Letzteres nicht, ja es wohnt der oberen Hebdomas sogar eine gewisse Heiligkeit bei. Kurz — das Judenthum schwebt, obwohl um einen Grad tiefer gerückt, als bei Saturnin, in der Mitte zwischen dem pneumatischen Lichtreiche der himmlischen Tetras und der hylischen Finsterniss der untersten Hebdomas als eine psychische Potenz. — In der Christologie tritt der Doketismus nicht so nackt heraus, wie bei Saturnin; indessen die Trennung des historischen Jesus von dem himmlischen Christus, der mit jenem nur von der Taufe bis zur Kreuzigung vereinigt ist, bringt denselben entschieden genug zur Geltung. Gesteigert erscheinen aber die heidnischen Einflüsse und im Zusammenhang damit der Dualismus und die Aeonenlehre, obgleich die Grundlage noch immer die biblische Geschichte bildet. Denn nicht nur wird die Erzählung vom Paradiese, von dem Brudermorde Kain's, von der Sintfluth, von dem Bunde mit Abraham, und manche andere benutzt und gedeutet, sondern auch im Ophiomorphos begegnet uns lediglich der

alttestamentliche Satan, der vom späteren Judenthum mit der Schlange der Genesis identificirt wurde und denselben Namen (Sammael) trug wie die gestürzte Schlange dieser Ophiten, bei denen von Schlangenverehrung sich, wie bemerkt, keine Spur findet. Es ist daher kein Grund vorhanden, Fernliegendes wie den ägyptischen Typhon zur Erklärung des Mythus herbeizuziehen. Vielmehr weist Alles, was nicht aus dem alten Testament oder aus dem späteren Judenthum sich herleiten lässt und wirklich heidnischen Ursprungs ist, weder auf den Hellenismus, noch auf Aegypten, sondern lediglich auf Syrien und Chaldäa hin. Die Namen der demiurgischen Engel und sonstigen Hauptfiguren klingen — wenn nicht geradezu alttestamentlich — doch hebräisch oder aramäisch. Sophia (= Achamoth) führt auf das syrische Chakmûth, d. h. Erzeugerin oder Gebärerin, Lebensmutter, welches freilich von denen, die den Namen zuerst gräcisirten, mit חָכְמָה verwechselt war (vgl. Hahn, Bardesanes gnosticus p. 64 f.). Jaldabaoth ist vermuthlich = ילדא־באות, d. h. der Chaosgeborene, Jao = יה oder יהוה, Sabaoth = צבאות, Adonaeus = אדני, Eloaeus = אלהים; Oreus führt auf איר (Licht), Astaphaeus auf das hebräische שָׁטַף (überschwemmen). Betrifft diess zunächst die Namen, so verräth doch auch die Bedeutung aller Hauptfiguren deren Ursprung aus kosmogonischen und astronomischen Anschauungen Vorderasiens (s. Lipsius, a. a. O., S. 124 f.), die freilich religionsphilosophisch umgedeutet sind. Denn die Aeonen der himmlischen Tetras (erster Mensch, zweiter Mensch, heiliger Geist, Christus), in welchen sich das göttliche Lichtreich darstellt und entfaltet, sowie die Achamoth, welche dieses in Wechselwirkung mit der materiellen Welt setzt, sind schon hier persönlich-bildliche Ausprägungen der Beziehungen des Unendlichen zum Endlichen und zu sich selbst. Im Uebrigen ist die Aeonenreihe noch nicht reich gegliedert und kurz, weil das System im Wesentlichen mehr dualistisch als emanatistisch ist. Diess aber ist vorzüglich darin erkennbar, dass von Anfang an dem Lichtreich die Materie gegenübersteht, freilich als unbewegtes, starres Chaos, nicht als lebendige Gegenmacht, aber doch als von Ewigkeit her vorhandenes Princip des Uebels und des Bösen. — Die ophitischen Kainiten waren im Unterschiede von jenen Ophiten wirkliche Schlangenverehrer und trieben auch im Uebrigen den Antijudaismus dermassen auf die Spitze, dass sie alle in der heiligen Schrift als gottlos dargestellten Personen (Kain, Esau, Korah, die Sodomiter, Judas Ischarioth) als Abkömmlinge der „höheren Macht" (der Sophia) priesen, eben damit das Judenthum als das directe Widerspiel der Wahrheit brandmarkten und demgemäss den gröbsten Antinomismus predigten.

Ueber Simon Magus handeln (ausser den zu §. 11 genannten Schriften über die Clementinen):

Mosheim: de uno Simone Mago (in den dissertat. ad. hist. eccles. pert. ed. 2. Vol. II. Alton. et Lub. 1767, p. 55 f.).

Simson: Leben und Lehre Simon's des Mag. (in Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1841, H. 3).

Grimm: die Samariter und ihre Stellung in der Weltgeschichte, mit besonderer Rücksicht auf Simon d. Mag., München 1854.

Volkmar: über den Simon Magus der Apostelgesch. (in Zeller's theol. Jahrb., Tüb. 1856, H. 2).

Ueber Kerinth:

Schmidt: Cerinth ein judaisirender Christ (in dessen Biblioth. für Kritik und Exegese des neuen Test. I, S. 181 f.) und

Paulus: historia Cerinthi (in dessen Introductio in N. T. capita selectiora, Jen. 1799).

Ueber die Ophiten:

Mosheim: Geschichte der Schlangenbrüder der ersten Kirche, 2. Aufl. Helmst. 1748.

Fuldner: comm. de Ophitis. Rintel. 1834 (unvollendet).

Lipsius: über die ophitischen Systeme (in Hilgenfeld's Zeitschr. für d. wissensch. Theol. 1863, H. 4, 1864, H. 1).

Joh. Nep. Gruber: über die Ophiten (Inaugural-Dissert.), Würzburg 1864.

§. 14. Zweites (hellenisches) Stadium der Gnosis (Vorwiegen der logischen Richtung). Den Eintritt in ein neues Stadium bezeichnet für die Gnosis die unter Hadrian erfolgte Uebersiedelung des Syrers Basilides nach Alexandrien. Denn dieselbe deutet keineswegs nur darauf hin, dass der Hauptherd der gnostischen Bewegung anstatt Syriens fortan Aegypten wird; sondern der äusseren Uebersiedelung entspricht der innere Entwickelungsgang. Das Judenthum nebst dem Judenchristenthum wird jetzt nicht mehr als eine noch gegenwärtige Thatsache gewürdigt, mit der sich die Gnosis irgendwie auseinandersetzen müsse, um selbst Geltung erlangen zu können, sondern es wird als eine der Geschichte angehörende Erscheinung angesehen, während es bisher für eine noch wirksame Macht gegolten hatte, mit der die Gnosis anfangs verschwistert gewesen war, von der sie sich sodann kämpfend freigemacht, der sie endlich den Rücken gekehrt hatte. An seine Stelle trat jetzt die griechische Philosophie. Dieser das Bewusstsein der Gebildeten beherrschenden geistigen Grossmacht suchte die Gnosis nunmehr durch Herübernahme der für die von ihr vertretene christliche Religionsphilosophie verwendbaren Gedanken den Rang abzulaufen. Damit hängt zusammen, dass von jetzt an nicht mehr vorzugsweise nur vorderasiatisch-semitische, sondern neben persischen und anderweitigen auch hellenische Theologumena und Philosopheme in dieselbe eindringen, sowie dass die Logik und Phänomenologie des absoluten Begriffs sich in den Vordergrund drängt. Daraus aber ergab sich jene vollendete Nichtachtung der positiven Offenbarungsgeschichte und der gemeinchristlichen Pistis, welche die idealistische Gnosis auf ihrem Höhepunkte kennzeichnet. Schon bei Basilides zeigt sich (nach der Darstellung bei Irenaeus) ausser einem über den ophitischen weit hinausgehenden entschiedenen Dualismus, welcher auf den Parsismus hinweist, hellenischer Einfluss in den Namen der oberen Hebdomas (νοῦς, λόγος, u. s. w.) und der die Zwecke des ϑεὸς ἄρρητος verwirklichenden πρόνοια. Seine höchste Ausbildung, seine reichste Entfaltung und seinen klassischen Ausdruck gewinnt aber der Gnosticismus durch den (nach 141 in Rom aufgetretenen) Alexandriner Valentinus, dessen System eine Fortbildung, zugleich

jedoch eine auf Grund pythagorischer und platonischer Dogmen vollzogene hellenische Umbildung der (aus Irenaeus bekannten sogenannten) Ophitenlehre ist. An die Spitze stellt derselbe den (als προαρχή, προπάτωρ oder προών) schlechthin jenseitig vorgestellten Βυθός, der mit seiner Genossin (σύζυγος) Σιγή oder Ἔννοια, dem aus dieser entsprossenen Νοῦς (μονογενής) und der Ἀλήθεια (der σύζυγος des Νοῦς) die obere „pythagorische" Vierzahl und zugleich die „Wurzel alles Seienden" bildet. Die Vierzahl erweitert sich aber zur Achtzahl, indem zwei neue Syzygien, einmal der Λόγος und die Ζωή, sodann der Ἄνθρωπος und die Ἐκκλησία, hinzutreten, ja durch Hervorbringung einer ferneren Dekas und einer Dodekas zu einer Triakontade von Aeonen. Die Gesammtheit derselben ist das Pleroma, das ideale Reich der göttlichen Lebensfülle, dem das Kenoma, das Reich der Leere, gegenübersteht. Zwischen beiden bildet das Mittelglied die aus der Ophitenlehre bekannte niedere Σοφία oder Achamoth, das aus dem Pleroma herabgesunkene und im Kenoma consolidirte, aus dem letzten jener Aeonen, der oberen Σοφία, ausgeschiedene πάθος, die Mutter der aus Hylischem, Psychischem und Pneumatischem bestehenden Erscheinungswelt. Bei der dieser Achamoth obliegenden Zurückführung des entäusserten Göttlichen in das Pleroma oder bei der Erlösung des Pneumatischen aus seiner Gefangenschaft ist ihr unbewusstes Werkzeug der Judengott, mit dessen Messias, dem Sohne der Maria, sich bei der Taufe der himmlische Heiland oder Jesus, die gemeinsame Frucht der Aeonen, verbindet, um durch ihn den Urvater zu offenbaren und dadurch die Zurückführung der Achamoth selbst und aller durch die Gnosis erlösten pneumatischen Naturen in das Pleroma zu bewirken. Diess ist jedoch nur das Skelett des phantasiereich und geistreich ausgesponnenen Mythos, der einen wesentlich phänomenologischen Sinn hat, d. h. die einzelnen Figuren sind personificirte Momente des sich zur Endlichkeit entfaltenden und in sich selbst wieder zusammenfassenden Absoluten. Platonisch ist in demselben besonders der Parallelismus der oberen oder Idealwelt und der unteren oder Erscheinungswelt, während der Dualismus der späteren Platoniker (die Lehre von der ὕλη ἀγέννητος) dem Valentinus allerdings fernliegt. Eine Hellenisirung des älteren sogenannten ophitischen Systems begegnet uns auch bei den Basilidianern, Simonianern und einem Theile der Ophiten (den Naassenern, Peraten und Sethianern) des Pseudorigenes. Den hellenischen Einschlag gibt jedoch hier mehr der Stoicismus, als der Platonismus.

Den Uebergang zum zweiten Stadium bildet Basilides (Βασιλείδης). Er war nach Epiph. haer. 23, 1. 7; 24, 1 ein Syrer, ein Schüler des Menander, siedelte

aber unter Hadrian nach Alexandrien über (vgl. Iren. I, 24, 1, welche Stelle Euseb. h. e. 4, 7 fälschlich auf alexandrinische Herkunft deutet), wo auch sein Sohn Isidorus (Verfasser von ἐξηγητικά zum Propheten Parchor) wirkte. Geschrieben hat er 24 Bücher ἐξηγητικὰ εἰς τὸ εὐαγγέλιον (des Lucas), welche von Clemens Alex. in den Stromata und dem Verfasser der acta disputationis Archelai et Manetis citirt und theilweise excerpirt sind (s. die Fragmente bei Grabe: spicilegium patrum et haereticor. II, 39 f., 65 f.). Nicht diese Schrift des Basilides selbst, sondern ein anderes bei den Basilidianern seiner Zeit cursirendes Buch benutzte Pseudorigenes bei seiner Darstellung des Basilidianischen Systems (Philos. l. VII), welche mit den entschieden dualistische und zwar morgenländische Grundanschauungen verrathenden Notizen des Clemens Alex. (Strom. II, 8 u. 20; IV, 12; VI, 6; VII, 17 u. a.) sowie der acta disputationis Arch. et Manetis keineswegs übereinstimmt. Mehr, wiewohl auch nicht durchweg, harmonirt mit diesen die betreffende Schilderung des Irenaeus (I, 24), mit der zu vergleichen sind Pseudotert. h. 4, Philastr. h. 32, Epiphan. h. 24, Theodoret. h. f. I, 4, Euseb. h. e. IV, 7. — Die Herabsetzung des Judenthums tritt bei Basilides schon nicht mehr so schroff hervor, wie bei den ophitischen Kainiten; sie ist ermässigt, weil das positive Judenchristenthum bereits als überwunden galt; man fing an, es als eine nicht mehr gefährliche Macht sine ira et studio in die Offenbarungsgeschichte einzuordnen. Freilich werden den jüdischen Propheten heidnische gleichgestellt, und das verstärkte Eindringen ethnischer, und zwar nicht nur parsischer, sondern auch schon hellenischer Einflüsse zeigt sich einestheils in dem schrofferen Dualismus (denn das Chaos ist hier, was bei den Ophiten des Irenaeus nicht der Fall ist, bereits eine aggressive Gegenmacht des Lichtreichs) und Emanatismus, anderentheils in dem völligen Umschlagen der kosmogonisch-siderischen Gestalten in Symbole von metaphysischer und logischer Bedeutung. Das Urprincip bezeichnet Basilides als den θεὸς ἄῤῥητος, ἀκατονόμαστος. Aus diesem geht eine Siebenzahl von Aeonen hervor, die den Planetenfürsten des Saturnin entsprechen, jedoch schon durch ihre Namen (νοῦς, λόγος, φρόνησις, σοφία, δύναμις, δικαιοσύνη und εἰρήνη) ihre speculative Bedeutung beurkunden, in welche die ursprüngliche astrale übergegangen ist. Die oberste Hebdomas strahlt aber eine zweite, der erste Himmel, den sie mit dem Urvater bewohnt (daher auch Ogdoas), einen zweiten ab, und diese Abstrahlung wiederholt sich den Tagen des Sonnenjahres entsprechend bis zur Zahl von 365 Himmeln oder Geisterreichen, deren Gesammtheit den Geheimnamen Ἀβράξας trägt (der Zahlwerth der Buchstaben dieses Namens beträgt addirt 365 : 3 $\alpha = 3$, $\beta = 2$, $\varrho = 100$, $\sigma = 200$, $\xi = 60$). Dem Lichtreich gegenüber steht das Chaos, die ῥίζα τοῦ κακοῦ, durch eine tiefe Kluft von ihm getrennt. Dennoch sind von jenem einzelne Lichtstrahlen in dieses eingedrungen, und aus der hierdurch entstandenen Mischung (τάραχος καὶ σύγχυσις ἀρχική) bildet der Herrscher (ἄρχων) des letzten jener 365 Himmel, der Gott der Juden, die Sinnenwelt. Er will dadurch sein eignes Reich erweitern, in Wahrheit ist er aber das unbewusste Werkzeug der πρόνοια, welche die Zwecke des höchsten Gottes verwirklicht. Die Bildung der geordneten Welt ist nämlich der Anfang der Befreiung des in der Materie gefangenen Geistes, der im Menschen zum Bewusstsein kommt. Der Mensch ist daher in dem Maasse als sein Geist seine hylischen Anhängsel (τὰ προςαρτήματα) abstreift der Erlösung fähig. Diese bereitet der Archon unbewusst dadurch vor, dass er, die Heiden seinen Engeln überlassend, die Juden unter seine besondere Obhut nimmt und denselben Moses und die Propheten sendet. Dadurch warf er Ahnungen der Wahrheit in die Menschheit hinein, die sich sporadisch auch ausserhalb Israels bei Persern und selbst bei Chamiten (bei den Propheten Barkabbas, Barkoph und Parchor) regt. Aber selbst die ἐκλογή,

die kleine Anzahl der Auserwählten in Israel und anderen Nationen, vermag sich erst infolge der Erlösung durch den himmlischen νοῦς (διάκονος) von der Welt wahrhaft frei zu machen. Dieser nun, vom höchsten Gott herabgesendet, verbindet sich bei der Taufe mit dem Menschen Jesus, dem Messias des Archon. Letzterer, überrascht durch das von jenem verkündigte Evangelium, welches die heilsame Scheidung der Erwählten von der kosmischen Menschheit herbeiführt, erschrickt, aber seine Furcht ist der Weisheit Anfang (ἀρχὴ σοφίας φυλοκρινητικῆς τε καὶ διακριτικῆς καὶ τελεωτικῆς καὶ ἀποκαταστατικῆς Clem. Strom. II, p. 375). Denn demuthsvoll unterwirft er sich alsbald der höheren Macht, deren Werkzeug Jesus ist. Dieser selbst muss, nachdem ihn zuvor der himmlische Nus wieder verlassen, den Tod erdulden, der jedoch um so weniger erlösende Kraft besitzt, als durch denselben Jesus seine eigene Schuld büsste. Das Heilsprincip ist vielmehr die in den Erwählten, freilich in verschiedenem Maasse, wirkende Macht des Glaubens, mittelst dessen sie sich der Offenbarung des Nus als der eigentlichen Quelle der Erlösung hingeben. Mit dem Glauben soll sich aber behufs fortschreitender Ueberwindung der Materie Askese verbinden, in Beziehung auf welche Basilides freilich gemässigte Anforderungen macht. Die Betonung der himmlischen Erwählung und des Glaubens, der auch jetzt noch nicht von der Gnosis als das Niedere unterschieden, sondern selbst als Weisheit gefasst wird, verräth die Benutzung der Briefe des Paulus; im Uebrigen berief sich Basilides auch auf einen angeblichen Hermeneuten des Petrus, sowie auf Geheimüberlieferungen des Matthias.

Valentinus (Οὐαλεντῖνος, vgl. über ihn und seine Schüler Iren. adv. haer., besond. B. I. u. II, Tertull. adv. Valentinianos, Pseudorig. VI, 21—55, Clem. Strom. 2, 8. 20; 4, 13 u. a.; Pseudoclem. διδασκαλία ἀνατολική — excerpta ex scriptis Theodoti; Pseudotert. h. 12; Epiphan. h. 31—36; Philastr. h. 38; Theodoret h. fab. I, 7) lehrte zuerst in Alexandrien, wohin Basilides die Gnosis verpflanzt hatte. Nach den Ueberlieferungen, die Epiphan. (h. 31, 2) vorfand, war er ein „Phreboniter vom ägyptischen Küstenlande“ und eignete sich in Alexandrien griechische Bildung an. Von dort siedelte er unter dem Pontifikat des römischen Bischofs Hyginus (also wohl nach 141) nach Rom über, wo er auch unter den beiden folgenden Bischöfen (Pius und Anicetus) noch blieb (Iren. III, 4, 3; vgl. Euseb. h. e. 4, 10 f.). Von Rom aber soll er sich nach Cypern begeben haben (Epiphan. h. 31, 7. Dass er erst dort dem rechtgläubigen Dogma untreu geworden sei, ist trotz dieser Stelle und Tertull. praescript. 30, adv. Valentin. 4 nicht anzunehmen). Auch er stellt an die Spitze der Aeonenwelt den Βυθός, der aber (nach Irenaeus) so schlechthin jenseitig und ruhend vorgestellt wird, dass er nicht sowohl Princip (ἀρχή) und Vater (πατήρ) von Allem, als προαρχή und προπάτωρ (auch προών) genannt wird. Erste Vermittlerin aller Hervorbringung ist aber die mit dem Βυθός als dessen Genossin (σύζυγος) verbundene Σιγή oder Ἔννοια (auch Χάρις genant), der schweigende Gedanke, das unmittelbare Bewusstsein seiner selbst, in dem er sich erfasst, um aus sich herauszutreten. Πατήρ und ἀρχὴ τῶν πάντων ist jedoch erst der aus der Vermählung des Βυθός und der Σιγή entsprossene Νοῦς (μονογενής), die in das vermittelte Selbstbewusstsein erhobene und damit auch nach Aussen hin thätiges Subject gewordene Gottheit, die sich ihrerseits wiederum in der Ἀλήθεια (der σύζυγος des Νοῦς) reflectirt. Diese vier Aeonen bilden „die erste und ursprüngliche pythagorische Vierheit, welche sie auch die Wurzel aller Dinge heissen“ (πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν τετρακτύν, Iren. I, 1, 1), und „in dem Νοῦς als dem eingebornen offenbaren Gotte liegen die Keime aller weiteren Besonderungen, die Ideen zunächst aller folgenden Aeonen“. Zuvörderst nun erweitert sich die Vierzahl zur Achtzahl, indem aus dem Νοῦς und der Ἀλήθεια der Λόγος (die Gottheit als das schaffende und lebenspendende

Wort) und die Ζωή, aus diesen aber der Ἄνθρωπος (der Urmensch, das Urbild der Individualisirung des Göttlichen) und die Ἐκκλησία (das Urbild der göttlichen Lebensgemeinschaft) hervorgehen. Allein der Emanationsprocess setzt sich noch weiter fort, indem (nach der gewöhnlichen Darstellung bei Iren., Tertull. und Theodoret, vgl. dagegen Pseudor. VI, 30) Logos und Zoe noch eine Dekas (Βύθιος und Μίξις, Ἀγήρατος und Ἕνωσις, Αὐτοφυής und Ἡδονή, Ἀκίνητος und Σύγκρασις, Μονογενής und Χάρις), Anthropos und Ekklesia noch eine Dodekas von Aeonen erzeugen (Παράκλητος und Πίστις, Πατρικός und Ἐλπίς, Μητρικός und Ἀγάπη, Ἀείνους und Σύνεσις, Ἐκκλησιαστικός und Μακαριότης, Θελητός und Σοφία). Hiernach sind es dreissig Aeonen, welche das πλήρωμα, das Reich der göttlichen Lebensfülle oder auch die göttliche Idealwelt, bilden und darstellen. Der logisch-theogonische Process ist aber theils Vorspiel theils Urbild des kosmogonischen Processes, und den Uebergang zu Letzterem, die Brücke zwischen dem πλήρωμα und dem κένωμα, bildet der Letzte der Aeonen, die Σοφία, welche bereits selbst mit dem πάθος, also einem Moment der Endlichkeit behaftet ist, oder in welcher das Moment der Endlichkeit, durch die das Absolute hindurchgehen muss, um sich vollständig zu verwirklichen, und die daher in ihm selbst gesetzt sein muss, zur Erscheinung und zum Ausbruch kommt. Mythologisch drückt diess Valentin folgendermaassen aus: der Nus wollte die nur seiner eigenen Anschauung zugängliche unendliche Grösse des Urvaters allen Aeonen offenbaren, wurde aber davon durch die Sige zurückgehalten, welche im Namen ihres Syzygos jedes Heraustreten der Aeonen aus den ihnen gesetzten nothwendigen Schranken zu verhindern berufen war. Allein die Sophia stürzte sich dessenungeachtet in ihrer schmerzlichen Sehnsucht nach unmittelbarer Erkenntniss des Urvaters, von ihrem eigenen Genossen sich trennend, in den Bythos und würde von diesem verschlungen worden sein, hätte nicht der zur Aufrechterhaltung der Schranken im Pleroma nachträglich noch erzeugte Aeon Ὅρος sie zurückgehalten, ihr das Verwerfliche dieses Gedankens (ἐνθύμησις) zum Bewusstsein gebracht und denselben mitsammt dem dazugetretenen Leiden (πάθος) von ihr ausgeschieden. Aber diese ihre unreife Frucht (ἔκτρωμα, οὐσία ἄμορφος) konnte nicht untergehen, sondern sank als die κάτω (oder ἔξω) Σοφία oder Achamoth in den Ort der Leere, in das κένωμα herab, während die durch solchen Fehltritt im πλήρωμα gestörte Harmonie durch zwei neue Aeonen, die der Nus erzeugte, (den ἄνω Χριστός und das Ἅγιον Πνεῦμα) wiederhergestellt wurde. Zum Dank für diese Wohlthat brachten nun die Aeonen, den Vater preisend, indem jeder das Herrlichste, was er besass, opferte, den schönsten der Aeonen, den Σωτήρ oder Ἰησοῦς, hervor. Aber auch die in dem Kenoma umherirrende untere Achamoth, die ja durch ihre Mutter mit dem Pleroma zusammenhing, wurde Gegenstand ihrer Fürsorge. Christus sendet ihr den Horos, der sie, während sie bis dahin eine οὐσία ἄμορφος war, gestaltet und ihr Ahnungen jener höheren Abkunft erweckt. Diese verwandeln sich freilich in qualvolle Sehnsucht, da der Horos sie wieder verlässt und die ihm nacheilende durch das mystische Wort Ἰάω zurückschreckt, wodurch er sie zugleich an den Unergründlichen und an die verhängnissvolle Sünde erinnert, der sie ihre Entstehung verdankte. In dem hierdurch bewirkten Zustande der Trauer, der Furcht, der Rathlosigkeit und des Flehens (λύπη, φόβος, ἀπορία, δέησις) sollte sie aber Mutter der Sinnenwelt werden. Der vom Pleroma her als Beistand (παράκλητος) erscheinende Soter Jesus sondert jene πάθη von ihr aus, und diese werden die Fundamente der sichtbaren Welt: aus der δέησις, der flehenden Hinwendung nach oben, entsteht das Psychische, aus den übrigen Affecten das Hylische. Nachdem jedoch die Achamoth auf diese Weise von ihren Affecten entbunden und gereinigt ist, ist sie, befruchtet durch das Licht der den Soter begleitenden Engel, auch zu pneumatischen

Hervorbringungen befähigt, ja sie nimmt gegenüber der Sinnenwelt dieselbe Stellung ein, welche die obere Tetraktys gegenüber dem Universum innehat, als Princip und Zielpunkt der Entwickelung des Kosmos, und erhält als Abbild der oberen Achtzahl auch den Namen Ogdoas. Ihr Werkzeug ist der psychische Demiurg (der Judengott), freilich ohne es zu wissen. Denn er hält sich selbst für den höchsten Gott. In seiner Verblendung ahnt er nicht, dass, indem er aus Psychischem und Hylischem den Menschen bildet, in diesen vermittelst der Psyche auch Pneumatisches eingeht, welches die Achamoth in ihn einströmen lässt; ebensowenig, dass die Priester, Könige und Propheten, die er an die Spitze seines auserwählten Volkes, des psychischen Israel, stellt, unter der geheimen Einwirkung der Achamoth stehen. Denn nicht nur im einzelnen Menschen sind drei Elemente, ein hylisches, psychisches und pneumatisches, zu unterscheiden, sondern auch im Menschengeschlecht überhaupt. Die Heiden sind der Masse nach (jedoch nicht alle) Hyliker; die dem Demiurgen unterworfenen Juden der Masse nach Psychiker. Pneumatiker aber sind die bevorzugten Geister unter Heiden und Juden, welche die Wahrheit entweder weissagen oder derselben bei ihrer vollständigen Enthüllung durch den Soter empfänglich entgegenkommen. Solche Enthüllung geschieht aber dadurch, dass der Soter sich mit dem vom Demiurgen gesandten psychischen Messias bei der Taufe (bis zum Kreuzestode) verbindet und durch ihn den Urvater offenbart. Diess war erforderlich, obwohl der Messias des Demiurgen an und für sich schon ein von allem Hylischen freies mit einem psychischen (ätherischen, aber sichtbaren und leidensfähigen) Leibe versehenes **pneumatisches** (von der Achamoth mit dem Pneuma ausgerüstetes) Wesen war. Indem nun der Soter die pneumatischen Naturen um sich sammelt, das Pneumatische und Psychische vom Hylischen trennend, vollendet er die Erlösung und bahnt der Achamoth den Rückweg in das Pleroma, wo er mit ihr die ewige Vermählung feiert. Ihr folgen die durch die Gnosis erlösten pneumatischen Naturen, während der psychische Demiurg mit seinem Anhang sich zwar nicht in das Pleroma selbst, allein doch wenigstens in den diesem benachbarten Ort der Mitte erhebt, die Materie aber, durch Feuer verzehrt, wieder zum Ort der Leere wird. Werden demnach auch die Psychiker erlöst, so besteht doch ein Unterschied zwischen ihnen und den Pneumatikern, da Erstere es nicht zur Gnosis, sondern nur zur Pistis bringen, daher sie auch der *ἀγαθὴ πρᾶξις* zur Seligkeit bedürfen, während die Pneumatiker schon als Solche (*φύσει*) des Heiles gewiss sind. Unter den Psychikern werden aber die Katholiker verstanden (Iren. I, 6, 1: *εἶναι δὲ τούτους ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἡμᾶς*, vgl. Clem. Strom. II, 3, 10 p. 434).

Die ophitische Grundlage ist in diesem System unverkennbar. Namentlich begegnete uns die obere Tetras, an deren Spitze der Bythos steht, sowie der Mythos von dem Fall und den Leiden der Sophia bereits bei den sogenannten Ophiten des Irenaeus. Anderes erinnert an Basilides. Aber der Bau des valentinianischen Systems zeigt eine reichere Gliederung, vollständigere Ausführung und grössere Geschlossenheit, als alle früheren, und die meisten hervorragenden gnostischen Grundideen sind hier sorgfältiger ausgebildet. Die ursprünglich kosmogonisch gedachte Anschauung von den Syzygien, die bei den Ophiten (aber bereits umgedeutet) auftritt, ist hier im weitesten Umfang durchgeführt; ebenso die Trichotomie der Elemente (*τὸ πνευματικόν, τὸ ψυχικόν* und *τὸ ὑλικόν*) im Makrokosmos und im Mikrokosmos (dem menschlichen Individuum). Die allegorisch-theosophische Umdeutung der Hauptfiguren und Hauptverhältnisse im Gebiete der biblischen Geschichte vollendet sich, und zwar mit entschiedener Ausdehnung auf das neue Testament. So wird nicht nur die obere Ogdoas aus dem Prolog des vierten Evangeliums abgeleitet, sondern auch die Zahl der Aeonen überhaupt ist

veranlasst durch die dreissig Jahre, während welcher Jesus auf Erden wandelte. Aber auch der Begriff der Gnosis erhält hier eine viel schärfere Zuspitzung als in allen früheren Systemen. Sie ist nicht mehr die vollkommene Form der Pistis selbst (diess ist sie bei Paulus, wenigstens soweit die Pistis theoretisch gefasst wird, und nicht minder bei den älteren häretischen und wiederum bei den katholischen — alexandrinischen — Gnostikern), sondern sie ist etwas specifisch Anderes, Höheres, Pneumatisches, dem gegenüber die dem Haufen der blossen Psychiker angemessene Pistis verachtet wird. Mit diesem ächt hellenischen, wiewohl nicht nur hellenischen Cultus des theoretischen Erkennens fällt zusammen die Hereinziehung griechischer (anstatt bloss orientalischer oder vorderasiatischer Philosopheme in den theosophischen Grundbau, welche in den vorvalentinianischen Systemen nur von fern her durchschimmern. Diese Combination war aber nicht eine willkürliche Verbindung an sich ganz fremdartiger Momente, sondern sie beruhte auf der Entdeckung der wirklich vorhandenen Verwandtschaft zwischen Anschauungen, die freilich unabhängig von einander entstanden waren, namentlich zwischen den theogonisch-kosmogonischen Mythen Vorderasiens und alt- und neupythagorischen Gedanken, ja auch zwischen der gnostisch ausgebildeten jüdischen (von Philo jedoch ursprünglich unabhängigen) Theosophie und dem Platonismus; und diese Entdeckung veranlasste sodann in Alexandrien eine Umbildung der übrigens nicht dem hellenischen Boden entsprossenen Gnosis im Sinne der griechischen Philosophie. Die Symbolisirung der Stufenfolge der Erzeugungen durch die Reihenfolge der Zahlen war schon altpythagoreisch, und insonderheit auch schon die Hervorhebung der Vierzahl (*τετρακτύς*) und der Zehnzahl (*δεκάς*). Die Gegensätze der Grenze und Unbegrenztheit, des Einen und Vielen, des Rechten und Linken, des Männlichen und Weiblichen, des Ruhenden und Bewegten, des Lichtes und der Finsterniss spielen (nach Aristot. Metaph. I, 5) schon auf der Tafel Alkmaeon's des Krotoniaten eine hervorragende Rolle. Aehnliche Anschauungen der älteren Gnostiker (z. B. die Tetras der Ophiten) sind nicht etwa aus Einflüssen griechischer Philosophie abzuleiten, aber es musste einmal eine Zeit kommen wo das beiderseits Convergirende zusammentraf. Dasselbe gilt von der Trichotomie der menschlichen Natur, sowie von der Idee der Transscendenz der Gottheit. Diese Letztere war nicht einmal mittelbar von den Pythagoreern und Plato her in die Gnosis eingedrungen, reichte jedoch in Alexandrien den verwandten Gedanken der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule die Hand. Dass es aber allerdings dabei nicht mehr sein Bewenden hatte, sondern dass Valentin, freilich erst dieser, wirklich das Ueberkommene platonisch umgoss, erhellt am deutlichsten aus dem Parallelismus, in welchen er die Vorgänge im Pleroma und in der unteren Welt stellt. Denn diese bei keinem früheren Gnostiker vorkommende Verdoppelung des Processes, bei der sich die Ordnungen der unteren Welt zu denen der unsichtbaren oberen wie Abbild zum Vorbild und Urbild verhalten, ist nichts Anderes, als eine Verwerthung der platonischen Doctrin von den Ideen und der Idealwelt für die Gnosis. Dagegen verhält es sich mit dem Dualismus des Valentin, der allerdings nicht fehlt, anders als mit dem platonischen. „Zwar kann man den Begriff des *κένωμα* so auffassen, als sei damit neben das *πλήρωμα* eine Hyle, nämlich im strengen Sinne des *μὴ ὄν* gesetzt; und in gewissem Sinne ist diess richtig. Nur darf man dieses *μὴ ὄν* nicht als ein selbstständiges Princip ansehen. Von einer *ὕλη ἀγέννητος* im gangbaren populär platonischen Sinne, geschweige denn so wie sie der angebliche Valentinianer im dialogus de recta fide (Orig. ed. Ru. 1, 841) darstellt, ist bei Valentin nie die Rede; das Kenoma ist ihm weiter nichts, als die örtlich dargestellte reine Negation des Seins, der Schatten, welchen das Pleroma wirft, die Negation, welche nicht für sich,

sondern immer nur an der Position sein kann, die also, sei es auch von Ewigkeit her, doch immer vom Pleroma causirt ist. Alles Endliche und Materielle ist für diese Auffassung nichts anderes, als verdunkeltes Bewusstsein; das Materielle die äusserste Stufe der Bewusstlosigkeit, erstarrter Geist. Für das Absolute existirt das Endliche immer nur als das sogleich wieder aufgehobene Moment; denn diess ist ja nun der wirkliche auch dem valentinianischen Systeme nicht abzusprechende Dualismus, dass der Process des Absoluten die Negation seiner selbst nothwendig an sich hat und erst durch sie hindurch zur Versöhnung mit sich selbst gelangt" (Moeller, Gesch. d. Kosmol. S. 430).

Von den Schülern des Valentinus begnügten sich einige entweder mit einer noch schärferen Zuspitzung oder mit einer unwesentlichen Modificirung der Gedanken des Meisters (besonders über die Syzygienlehre, überhaupt die Lehre von der Zahl und Bedeutung der Aeonen, über den Ursprung des Soter und über die Beschaffenheit des Leibes des vom Demiurgen gesandten Messias), während andere, wie die Doketen (Pseudorig. VIII, 8—11; Clem. Strom. VII, 17, §. 108; Euseb. h. e. 4, 12; Theodoret epist. 72) und Markos (Pseudorig. VI, 39—54; Epiphan. h. 34; Iren. I, 13 f.), obwohl durch ihn angeregt, eigenthümliche Systeme ausbildeten. Aber auch jene im engeren Sinne so zu nennenden Valentinianer, welche übrigens schon Irenaeus und Pseudorigenes nicht klar von Valentin selbst zu sondern wissen, gehen in zwei verschiedene Schulen, die italische und die anatolische oder morgenländische, auseinander, von denen die erstere dem Messias des Demiurgen einen psychischen, die letztere einen pneumatischen Leib zugeschrieben haben soll. Zu jener gehörten nach Pseudorig. VI, 35 besonders Ptolemaeus (ein Zeitgenosse des Irenaeus, Verfasser des von Epiphan. haer. 33, 3 mitgetheilten die gnostische Auffassung des alten Testaments darlegenden Briefes an die Flora) und Heracleon (Ἡρακλέων, Verfasser eines theilweise in des Origenes τόμοι erhaltenen Commentars über das Ev. Johannes, vielleicht auch — vgl. Clem. Strom. IV, 595 — Commentator des Lukas-Evangeliums, s. die Fragmente bei Grabe im Spicileg. patr. et haeretic. II, p. 80 f.), wahrscheinlich auch Secundus. Zur anatolischen Schule werden a. a. O. Axionicus und Bardesanes (cod.: Ἀρδησιάνης) gerechnet.

Bei den Neubasilidianern (Philos. VII, bes. 20—27) bildet nicht das abstracte jenseitige Urwesen mit seinen Emanationen den unmittelbaren Ausgangspunkt, sondern die πανσπερμία τοῦ κόσμου, der Weltsame, in dem das Geistige, das Psychische und das Materielle noch ungeschieden vereinigt sind und vielmehr erst vermittelst einer Entwickelung von unten nach oben auseinandertreten. Insofern diess noch nicht geschehen, konkretes Sein also noch nicht herausgebildet ist, heisst jener die blosse Potenz desselben enthaltende Ursame das „Nichtseiende" (οὐκ ὄν). In einem anderen Sinn, als Negation alles Endlichen, heisst aber auch Gott οὐκ ὤν, und dieser kann nicht als aus jenem Weltei hervorgegangenes sublimirtes Pneuma, sondern nur als ursprüngliches Princip gedacht sein. Mittelbar und stillschweigend wird also doch auch hier eine emanatistische Entwickelung von oben nach unten vorausgesetzt. Schon durch die mangelhafte Verschmelzung dieser disparaten Elemente sowie durch die unharmonische Verwendung anderer Bestandtheile des aus Irenaeus bekannten Systems des Basilides (besonders der Hebdomas und der 365 Himmel) verräth sich jenes von Pseudorigenes dargestellte Basilidianische System als ein sekundäres Gebilde; es ist eine stoische Umgestaltung der altbasilidianischen orientalisch-dualistischen Lehre, welche von Irenaeus geschildert wird (s. S. 79).

Hellenisirt, und zwar gleichfalls in stoisch-pantheistischem Stile, erscheint die ältere Ophitenlehre auch bei den Naassenern des Pseudorig. (V, 6 f., vgl. Iren.

I, 30, §. 15). Als Ophiten erweisen sich dieselben schon durch ihren Namen (von נחש), welchen sie (vgl. Epiphan. haer. 37: Ὀφῖται καλοῦνται δι' ὃν δοξάζουσιν ὄφιν) sammt den mit ihnen verwandten Peraten (Περάται) mehr verdienen, als die sogenannten Ophiten des Irenaeus, da sie wirkliche Schlangenverehrer waren. Denn die Schlange nimmt als Weltseele, die aber (vgl. die Verehrung der ehernen Schlange in der Wüste) pneumatisch vorgestellt wird, oder als das Leben erzeugende Princip in der unteren Welt hier die Stelle ein, welche bei den Ophiten des Irenaeus die Achamoth innehat. Bei den Peraten verknüpft sich mit diesem Schlangencultus wie bei den Kainiten eine Verehrung der Gottlosen des alten Testaments. Der Name sollte anzeigen „das ihnen allein — als Gnostikern — eignende Vermögen, die dem Untergang bestimmte Welt zu durchschreiten — περᾶσαι — ohne selbst mit unterzugehen" (Philosoph. V, 16).

Ueber Basilides handeln:

J. L. Jacobi: Basilidis philosophi gnostici sententiae ex Hippolyti libro κατὰ πασῶν αἱρέσεων nuper reperto illustr. Berol. 1852.

G. Uhlhorn: das Basilidianische System mit besonderer Rücksicht auf die Angaben des Hippolyt dargestellt. Goetting. 1855.

A. Hilgenfeld: das System des Gnostikers Basilides (Tüb. theol. Jahrb. 1856, I).

Baur: das System des Gnostikers Basilides und die neuesten Auffassungen desselben (ebendas.).

E. Gundert: das System des Gnostikers Basilides (Rudelb. u. Guer. Zeitschr. für luth. Theol. Jahrg. 1855 u. 1856).

A. Hilgenfeld: das gnostische System des Basilides (im Anhange der Schrift: die jüdische Apocalyptik, Jena 1857).

Vgl. ausserdem: Bellermann: Versuch über die Gemmen der Alten mit dem Abraxasbilde, Berl. 1817—19. — Matter: une excursion gnostique en Italie, Strassb. et Par. 1852. — Hilgenfeld: der Gnosticismus und die Philosophumena (in s. Zeitschr. f. d. wissensch. Theol. Halle 1862, S. 452 f.). —

Ueber Valentin und die Valentinianer:

H. Rossel (hinterlassene Schriften, Berl. 1847, Bd. II, S. 250—300).

H. A. Niemeyer: de Docetis, Halle 1823.

Jo. Vogt: de Heracleone et Heracleonitis (Bibl. histor. haeresiol. I, 273 f.).

Stieren: de Ptolemaei Valent. ad Floram ep., Jena 1843 (vgl. den Abdruck des Briefes in Massuet's und in Stieren's Ausgg. des Irenaeus, ferner bei Grabe im Spicileg. P. II, p. 69).

Volkmar: die Colarbasus-Gnosis (in Niedner's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1855, H. 4).

Lipsius: die Zeit des Marcion und des Heracleon (in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1867, H. 1).

Die Auszüge des Clem. Alex. aus den Schriften des Valentinianers Theodot hat neuerdings Jac. Bernays in Bunsen's Analecta antenicaena vol. I, p. 205—273, bearbeitet.

Ueber die Ophiten vgl. (ausser den oben zu §. 13 angeführten Schriften):

Baxmann: die Philosophumena und die Peraten (in Niedner's Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1860, H. 2).

§. 15. Drittes (katholisirendes) Stadium der Gnosis (Relatives Vorwiegen der ethischen Richtung). Wie der Gnosticismus nicht innerhalb des Heidenthums, sondern innerhalb des Christenthums entsprungen, nämlich eine besondere Abzweigung und ein selbstständiges Gebilde judenchristlicher Theosophie war, so mündete er in seinem letzten Stadium in den Strom der gemeinchristlichen Lehrentwickelung wieder ein. In der Wiederannäherung an diese sehen wir — freilich in sehr verschiedener Weise — namentlich den (um 160 in Rom aufgetretenen) Pontiker Markion nebst seinen Schülern, den Edessener Bardesanes (154 bis gegen 225) und den Verfasser des (um die Mitte des dritten Jahrh.) in Aegypten entstandenen „Pistis-Sophia" betitelten gnostischen Buches begriffen. Bei allen diesen findet sich freilich noch immer eine gnostische Principienlehre und zwar bei Jedem eine besondere. Aber gemein ist ihnen die Aufhebung oder Milderung des Gegensatzes zwischen *γνῶσις* und *πίστις*, sowie zwischen Pneumatikern und Psychikern, die Wiederanerkennung einer universalistisch gedachten göttlichen Gnadengerechtigkeit, sowie der menschlichen Willensfreiheit und Selbstthätigkeit anstatt der fatalistischen Naturnothwendigkeit, kurz die beginnende Wiedereinsetzung der religiös-sittlichen und soteriologischen Bedeutung des Christenthums in ihr durch gnostische Kosmologik verkümmertes Recht. Markion, völlig hingenommen von der Neuheit, Herrlichkeit und Einzigkeit des Christenthums, ging aus von dem ultrapaulinisch gespannten Gegensatz zwischen Evangelium und Gesetz, der ihn zunächst zur schroffen Entgegensetzung des höchsten vor Christus schlechthin unbekannten guten (gnädigen) Gottes und des bloss gerechten (zornigen) Gesetzgebers führte, welcher zugleich der Weltschöpfer ist. Bis zum Aeussersten durchgeführt drängte diese Trennung, welche jede Vorbereitung des Evangeliums in Natur und Geschichte ausschloss, schon an und für sich auf einen Dualismus der Principien hin, für den sich Markion infolge der in Rom von Seiten des syrischen Gnostikers Kerdon erlittenen Einwirkung in der That entschied. Der demiurgische Judengott steht ihm daher nicht in der Mitte zwischen dem wahren Gott und der Materie, sondern als zweites Princip wesentlich auf Seiten dieser Letzteren, seiner *σύζυγος*, und der Sohn Gottes (des Guten) kam urplötzlich (auch durch das schlechthin verwerfliche und nicht etwa allegorisch auszulegende alte Testament nicht vorbereitet) und ohne durch den Leib der Maria hindurchgegangen zu sein, im fünfzehnten Jahre des Tiberius in einem Scheinkörper vom Himmel nach Kapernaum. Als Urkunden des Evangeliums gelten aber lediglich die von den Resten des Judenthums gereinigten pau-

linischen Briefe nebst dem (gleichfalls zurechtgemachten) Lukasevangelium. Bardesanes, obwohl wie Markion ein Abkömmling der syrischen Gnosis, hielt sich, wie es scheint, von jedem eigentlichen Dualismus frei und verräth gnostische Herkunft fast nur noch durch seine im Wesentlichen ophitische Aeonen- und Syzygienlehre nebst doketischer Ansicht von Christus, einem der sieben Aeonen des Lichtreiches, dem Sohne Gottes, des Urvaters, und der Urmutter, der, in einem pneumatischen Leibe durch Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgegangen, behufs der Erlösung herabstieg und nur scheinbar starb. Auf ophitischer Grundlage ruht auch die in neuer und zum Theil eigenthümlicher Weise den Fall und die Erlösung der Sophia darstellende Pistis-Sophia. Ueber diese Grundlage ist aber ein weder bei Markion noch bei Bardesanes erkennbarer Hellenismus geschichtet. Im Uebrigen tritt hier an die Stelle des kahlen markionitischen Dualismus sowie jenes allerdings durch eine Aeonenreihe gefährdeten Monismus des Bardesanes ein phantastisch ausgeschmückter, endlos gegliederter pantheistischer Emanatismus. Die in diesen Rahmen eingefügte ethisch gedachte Lehre von der Sünde und von der Busse, von der gerechten Vergeltung und von der Gnade sichert jedoch neben Markion und Bardesanes auch diesem letzten uns bekannten Vertreter der ophitischen Lehre eine Stelle unter denjenigen Religionsphilosophen, welche eine Wiederaussöhnung des Gnosticismus mit dem Katholicismus anstrebten.

Unsere Quellen über Markion sind: Tertullian adv. Marcionem; Iren. I, 27; Pseudorig. philos. VII, 29—31. 37; X, 19; Clem. Strom. III, 3 f. u. a.; Pseudotertull. h. 17; Epiphan. h. 42; Philastr. h. 45; Pseudorigenes (eines Unbekannten im 4. Jahrh.) διάλογος περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως s. dialog. contra Marcionitas (ed. Wetstenius, Basil. 1674); Esnik's (armenischen Bischofs im 5. Jahrh.) „Zerstörung der Irrlehren" (Smyrna 1762, Vened. 1826), Bd. IV, s. die deutsche Uebersetzung der betreffenden Abschnitte bei Neumann („Marcion's Glaubenssystem. Mit einem Anhang", in Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1834, H. I), und bei Windischmann (in den bayerischen Annalen v. 23. Jan. 1834), sowie die französische von Le Vaillant de Florival (Réfutation des différentes sectes des païens par le docteur Eznig, Par. 1853).

Markion aus Sinope in Pontus (aber nach Pseudotertull. a. a. O. und Epiphan. h. 42, §. 1 durch den Bischof dieser Stadt, seinen eigenen Vater, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen) trat unter Anicet (Iren. III, 4, 3 vgl. 3, 4); also etwa zwischen 157 und 168 in Rom auf. Dort kam er in Berührung mit dem antiochenischen Gnostiker Kerdon (s. über diesen Iren. I, 27, 1; vgl. III, 4, 3; Pseudorig. X, 19; Pseudotert. h. 16; Philastr. h. 44; Epiphan. h. 41. 42, 3), ohne dessen Einfluss seine von Haus aus in ethisch-practischem Interesse wurzelnden Ueberzeugungen einen gnostisch-metaphysischen Unterbau vielleicht gar nicht erhalten haben würden. In jedem Falle lag die von ihm auf der Basis eines allerdings übertriebenen Paulinismus unternommene Reform des bereits einer judaisirenden Gesetzlichkeit sich zuneigenden Kirchenthums (s. Tertull. adv. Marc. I, 20) ihm mehr

am Herzen, als die Gnosis an und für sich. Daher rühren zum Theil die Lücken und der Mangel an Folgerichtigkeit in seinem System, daher auch sein nachhaltiger Einfluss und die Bitterkeit seiner orthodoxen Gegner, anderentheils seine Versuche, auf Seiten der Katholiker wiederum Anerkennung zu finden (Iren. III, 3, 4; Tertull. praescript. 30). Geschrieben hat er ein (nicht erhaltenes) Buch unter dem Titel *ἀντιθέσεις*, in welchem er, wie es scheint, die seiner Ansicht nach der christlichen schnurstracks zuwiderlaufende Religion des alten Testaments mit dieser verglichen hat (Tertull. adv. Marc. IV, 1 f.). Unter seinen zahlreichen Schülern, deren Systeme die Häreseologen zum Theil ebenso mit dem seinigen verwechseln, wie dieses mit dem des Kerdon, sind (neben Syneros, Lucanus, Marcus, dem im dialogus de recta fide redend eingeführten Megethios u. A.) die berühmtesten: Prepon (Pseudor. VII, 31) und Apelles, Verfasser von *συλλογισμοί*, in denen er die Widersprüche des alten Testaments aufdeckte, und *φανερώσεις*, „Offenbarungen" der Prophetin Philumene (vgl. über Apelles: Pseudorig. VII, 38; Tertull. de carne Christi 6. 8; de anima 23; de praescript. 30; Pseudotert. h. 19; Philastr. h. 47; Epiphan. h. 44; Euseb. h. e. V, 13).

Die Entwickelung der Principienlehre war in dieser Schule im Wesentlichen folgende (s. die scharfsinnige Auseinandersetzung bei Lipsius, zur Quellenkrit. des Epiphanios, S. 194—215): Kerdon unterschied zwei Principien, den höchsten Gott, den *ἀκατονόμαστος καὶ ἄγνωστος καὶ ἀόρατος θεός*, den vielleicht schon er zugleich als den *ἀγαθός* bezeichnete, und den niederen, den *γνωστός* oder *ὁρατός*, den *κτίστης* oder *δημιουργός*, welcher sich mit der *ὕλη* vermischte und aus dieser die untere Welt erzeugte. Letzteren identificirte er aber mit dem Judengott. Diese Ansicht eignete sich Markion an, ohne jedoch seinen ursprünglichen Ausgangspunkt, die zunächst religiös-ethisch gemeinte Entgegensetzung des Gottes des Evangeliums und des Gottes des Gesetzes, zu verleugnen. Er bezeichnete daher den *γνωστὸς θεός* im Gegensatz zu dem Guten und Gnädigen in seinem katachrestischen Sinne zugleich als den *δίκαιος*, d. h. als den bloss gerechten, leidenschaftlichen, dagegen nicht ausdrücklich (wie Pseudorig. VII, 31 annimmt) als den schlechten (*κακός*); noch viel weniger nahm er anstatt jener beiden drei Principien (den *ἀγαθός*, den *δίκαιος* und die *ὕλη*) an, wie Pseudorig. X, 19 behauptet; sondern den *δίκαιος*, den Gott des Judenthums, unterschied er zwar relativ von der *ὕλη*, dem Princip des Heidenthums, seiner *σύζυγος*, mit der jener sogar in ehelichem Unfrieden lebte; aber dem „Guten" gegenüber stellt er beide zusammen als Ein Princip. Erst unter Schülern Markion's kam für den Demiurgen geradezu der Name *πονηρός* auf, dabei hielten sie anfangs die Zweiheit der *ἀρχαί* noch fest, bis Prepon u. A., die Schroffheit gegenüber dem Judenthum ermässigend, den Demiurgen als *δίκαιος* in die Mitte zwischen den *ἀγαθός* und den *πονηρός* schoben. Wiederum Andere identificirten zwar den *πονηρός* und den *δίκαιος*, unterschieden aber von Beiden den Demiurgen und fügten als viertes Princip die *ὕλη* hinzu, oder sie unterschieden den *ἀγαθός*, den *δίκαιος* (den Weltschöpfer), den *πύρινος* (den Feurigen, d. h. den Gesetzgeber), endlich den *κακοῦ αἴτιος* (den Teufel). Entsprach dieser letzteren Gruppirung, wie Pseudorig. VII, 38, X, 20 annimmt, auch die Lehre des Apelles, so ist klar, dass jene Potenzen nicht als eigentliche Urwesen, sondern als blosse Engel vorgestellt wurden. Denn Apelles bekannte wiederum *μίαν ἀρχήν* (nach Rhodon bei Euseb. h. e. V, 13) und trat nach den sonstigen Nachrichten der katholischen Lehre überhaupt wieder um einen Grad näher, als Markion, dessen Doketismus er beinahe vollständig wieder aufgab und dessen Antipathie gegen den Judengott er beträchtlich milderte.

Ueber Bardesanes (oder Bardesianes nach Pseudorig. VII, 31; vgl. VI, 35; Epiphan. h. 56) besitzen wir zwei rücksichtlich der Chronologie nicht miteinander übereinstimmende Reihen von Berichten. Gewöhnlich betrachtet man die Regierung Marc Aurel's (161 — 180) als die Blüthezeit desselben, und dafür sprechen Eusebius (Chronic. ad a. 173; h. e. IV, 30), der von diesem im Wesentlichen unabhängige Epiphanius (h. 56), Theodoret (haer. fab. I, 22) und die an diese griechischen Väter sich anschliessende arabische Quelle, der Fihrist, verfasst 987 oder 988 (s. G. Flügel: Mani, Leipz. 1862, S. 85. 161. 356. u. a.); vgl. auch das Chalifenbuch bei Land: Analecta syriaca, Leyden 1862, S. 18. Auf der anderen Seite stehen Porphyrius (de abstin. IV, 17; vgl. Stobaeus Eclog. phys. et eth. I, 4, 56), Moses Chorenensis (histor. Armen. II, 63) und das Chronicon Edessenum (aus dem 6. Jahrh.?); vgl. auch Pseudorig. Philosoph. a. a. O. Nach diesen letzteren Quellen ward Bardesanes (= Sohn des Deisân, des mesopotamischen Flusses) 154 zu Edessa geboren und lebte, den Sturz seines fürstlichen Freundes Abgar VIII. (200—217) überdauernd, noch unter dem Antoninus von Emesa, d. h. dem Kaiser Heliogabalus (218—222; s. das Nähere in der unten anzuführenden Schrift von Hilgenfeld, S. 8 f.). Diesen „letzten" Antoninus scheinen Eusebius und Epiphanius mit jenem früheren, dem Marc Aurel, verwechselt zu haben. Bardesanes verfasste ausser einem Geschichtswerk und Streitschriften gegen die Markioniten auch Bücher, die seine eigene Lehre darstellten (nach dem Fihrist drei Schriften, betitelt: „das Licht und die Finsterniss", „das geistige Wesen der Wahrheit", „das Bewegliche und das Feste"); ferner hinterliess er der syrischen Kirche eine sein Andenken beim Volke auf lange Zeit sichernde Sammlung von ihm gedichteter Hymnen, zu denen er auch die Weisen erfand. An der Spitze seiner Schüler steht sein gleichfalls als Hymnendichter bekannter Sohn Harmonius. Ein anderer Schüler, Philippus, schrieb ein „Buch der Gesetze der Länder", d. h. den von Eusebius (h. e. IV, 30; vgl. praep. evang. VI, 9) dem Bardesanes selbst beigelegten Dialog „über das Schicksal" (περὶ εἱμαρμένης). Dass derselbe dem Philippus, nicht dem Bardesanes zuzuschreiben ist, ergibt sich daraus, dass der Verfasser, der von sich selbst in der ersten Person redet, sich zweimal unter dem Namen Philippus anreden lässt, während Bardesanes lediglich in der dritten Person vorkommt. Bekannt waren bisher nur zwei Stellen (durch Euseb. praep. evang. VI, 10), neuerdings ward aber das ganze Gespräch wiederaufgefunden, von Cureton im Spicilegium Syriacum (Lond. 1855) herausgegeben und von Merx (s. unten) aus dem Syrischen in's Deutsche übersetzt. Rührt es nicht von Bardesanes selbst, ja nicht einmal unmittelbar aus dem Zeitalter desselben her, so kann es auch nicht ohne Weiteres als Urkunde seines Systems gelten. Dieses ist vielmehr aus des Ephraem Syrus († 378) „Hymnen gegen die Ketzer" (opp. syr. et lat. Rom. 1740, t. II, p. 437 f.) zu entnehmen, während der Dialog de fato eine von Philippus vertretene unter dem Einfluss des Gräcismus vollzogene pantheistische, der (pseudorigenistische) Dialog de recta in Deum fide (Sect. III, in Origen. opp. ed. Ruae. I, 835 f.) eine durch Marinus repräsentirte im Sinne des parsischen Dualismus ausgeführte Umbildung desselben darstellt. Nach Ephraem aber ist Bardesanes zwar insofern im weiteren Sinne Dualist, als er die Ewigkeit der als Substrat der Weltbildung dienenden Materie behauptete; keineswegs aber vertrat er, wie Markion, die Doctrin von zwei activen ewigen Urwesen. Denn wenn er eine Mehrzahl von Ithje lehrt, so sind darunter nicht ἀρχαί, sondern αἰῶνες zu verstehen (vgl. z. B. Hymn. III, p. 443 E). In seiner Aeonenlehre nun findet, wie es scheint, Pseudorigenes (VI, 35) die des anatolischen Zweiges der Valentinianer wieder, und abgesehen von Epiphanius (haer. 56) behauptet auch Eusebius (h. e. IV, 30), Bardesanes habe sich eine Zeit

lang zur Schule des Valentin gehalten. Diese Ueberlieferung ist zwar nicht ganz grundlos, erklärt sich aber hinlänglich daraus, dass sowohl Valentin als Bardesanes an den ophitischen Mythos anknüpfen und insoweit zusammentreffen, ohne dass der Letztere von dem Ersteren abhängig war.

Die Pistis-Sophia, ursprünglich griechisch geschrieben, wurde in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts in koptischer Uebersetzung wieder aufgefunden. Das betreffende nach London gelangte Manuskript blieb aber unbeachtet, obschon Woide auf dasselbe hingewiesen hatte (s. Cramer, Beitr. zur Beförder. theologischer Kenntnisse, 1788. III. S. 82 f.), bis M. G. Schwartze es abschrieb, aus dessen Nachlass das Buch sodann nebst der wortgetreuen lateinischen Uebersetzung desselben Gelehrten von Petermann 1851 herausgegeben wurde. Es enthält angebliche Gespräche des auferstandenen Christus, in denen dieser seinen Jüngern die Schicksale der (aus dem ophitischen System bekannten) Sophia enthüllt, namentlich mittheilt, wie dieselbe „über ihrem Bestreben, das in ferner Höhe erblickte Licht selber zu erfassen, in das hylische Chaos herabgefallen, dann, nach langer Reihe von Leiden und Sinnesänderungen (θλίψεις καὶ μετάνοιαι) durch den von jenem Lichtwesen ihr gesendeten Ἰησοῦς wegen ihres auch ohne Schauen festgehaltenen Glaubens an dasselbe aus dem Falle wiederemporgehoben worden.“ Hieraus erhellt die Bedeutung des Titels und zugleich die ophitische Grundanschauung des übrigens erst dem dritten Jahrhundert angehörenden unbekannten Verfassers.

Ueber Markion handeln:

Aug. Hahn: de gnosi Marcionis antinomi. Regiom. 1820. 1821. 4. (vgl. von demselben: Antitheses Marcionis gnostici, liber deperditus, nunc quoad ejus fieri potuit restitutus. Regiom. 1823).

Volkmar: die Philosophumena und Marcion (in d. Tüb. theol. Jahrb. 1854, I).

Lipsius: die Zeit des Marcion und des Heracleon (in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissensch. Theologie, 1867, I).

Vgl. auch die zahlreichen Schriften über das Evangelium Markions: von Mich. Arneth (über die Bekanntsch. Marcion's mit uns. Kanon d. n. Bundes u. insbes. über das Evang. desselben, Linz 1809. 4), A. Gratz (krit. Untersuch. über Marcion's Evang., Tüb. 1818), Aug. Hahn (das Ev. Marcion's in seiner ursprüngl. Gestalt, Königsb. 1823 und: de canone Marcionis, Regiom. 1824), Ritschl (das Ev. Marcion's, Tüb. 1846), Harting (quaest. de Marcione, Lucani evangelii ut fertur adulteratore, novo examini subm. Utrecht 1849), Hilgenfeld (krit. Untersuch. über die Evang. Justins, der klement. Hom. u. Marcions, Halle 1850), Baur (in Zeller's Tüb. theol. Jahrb. 1846, IV. und: das Marcusevangelium, nebst einem Anhange über das Ev. Marcion's, Tüb. 1851), Volkmar (das Ev. Marcion's, Leipz. 1852).

Ueber Bardesanes:

Strunz: historia Bardesanis et Bardesanistarum, Viteb. 1710.

Aug. Hahn: Bardesanes gnosticus, Syrorum primus hymnologus, Lips. 1819.

C. Kuehner: Bardesanis gnostici numina astralia, Hildburgh. 1833.

A. Merx: Bardesanes von Edessa nebst einer Untersuchung über das Verhältniss der clement. Recognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder, Halle 1863.

A. Hilgenfeld: Bardesanes, der letzte Gnostiker, Leipz. 1864 (vgl. auch die Anzeige dieser Schrift von Lipsius in Krause's Protest. Kirchenzeit. 1865, No. 31,

S. 689—696, sowie dessen Abhandl. über die Ophiten in Hilgenfeld's Zeitschr. für wiss. Theol 1863, S. 435 f.).

Ueber die Pistis-Sophia:

K. R. Koestlin: das gnostische System des Buches Pistis Sophia (in den Tüb. theol. Jahrb. 1854, H. I. u. II.).

Herausgegeben ist das Buch von Petermann: Pistis Sophia, opus gnosticum Valentino adjudicatum, e codice coptico Londinensi descripsit et latine vertit Schwartze, edidit P. Berol. 1851. Die lat. Uebersetzung allein, ebendas. 1853.

§. 16. Die Glaubensregel als Ausdruck des altkatholischen Dogmas. Mehr der Kampf mit den bisher geschilderten anderen christlichen Parteien, als der mit Gegnern des Christenthums überhaupt (Heiden und Juden), und wiederum mehr der Kampf mit den Gnostikern, als der mit den Ebioniten, nöthigte und befähigte die Partei der apostolisch Positiven, eine feste christliche Lehrnorm aufzurichten, welche fortan Richtschnur des Glaubens, aber gar nicht mehr Gegenstand des Streites sein sollte. Dadurch, dass ihr diess gelang, wurde sie gegen Ende des zweiten Jahrhunderts nach etwa hundertjährigem Kampf die Begründerin einer förmlichen Kirchenlehre, deren Ausdruck die sogenannte Glaubensregel ist. Doch hat man sich unter dieser nicht eine bestimmte Formel, sondern lediglich einen mannichfaltiger Formulirung fähigen feststehenden Lehrinhalt vorzustellen, welcher aber dennoch bestimmt genug war, um gnostische oder anderweitige Umdeutungen der apostolischen Verkündigung auf dem Boden der nunmehr constituirten katholischen (allgemeinen) Kirche von vorn herein abzuschneiden. Derselbe entsprach im Wesentlichen dem, was später in dem (mit der Glaubensregel nicht zu verwechselnden) sogenannten apostolischen Glaubensbekenntniss auch eine bestimmte Formulirung fand.

Obgleich es im unmittelbar nachapostolischen Zeitalter weder überhaupt eine äusserlich organisirte Gesammtkirche und Kirchenautorität, noch im Besonderen — abgesehen vom Taufbekenntniss und der heiligen Schrift alten Testaments — eine formulirte Lehrnorm gegeben hat, so ist doch anzunehmen, dass auch damals diejenige Fassung des Christenthums die am meisten verbreitete war, welche das gemeinsame Fundament der uns zum Theil bekannten schriftlichen sowie der mündlichen Verkündigung der Apostel und unmittelbaren Apostelschüler bildet. Andrerseits ist schwerlich von Anfang an in der Partei der apostolisch Positiven ein vollständig klares Bewusstsein darüber vorhanden gewesen, was zu diesem Fundament schlechterdings gehöre, was durch dasselbe schlechterdings ausgeschlossen sei. Ebenso unwahrscheinlich ist, dass die zerstreuten Glieder und Häupter dieser Partei sich von Anfang an so eng zusammengeschlossen und so stark gefühlt haben, dass sie abweichenden Parteien bereits mit vollem Autoritätscharakter gegenübertreten konnten. Wäre jenes und dieses der Fall gewesen, so hätte es zu jenem weitgreifenden Einfluss der Gnostiker, der sich im zweiten

Viertel und um die Mitte des zweiten Jahrhunderts ohne Zweifel geltend machte, und zu jenem ernsten Kampfe mit ihnen gar nicht kommen können, dessen Verlauf wir zwar nicht geschichtlich verfolgen können, von dem wir aber wissen, dass er stattgefunden hat. Jenes Bewusstsein kann vielmehr anfänglich nur ein mehr oder minder dunkles gewesen sein, und anfangs konnte nur unter Hinweisung auf geschichtliche oder dialectische Argumente, wo es bestritten wurde, das als allein rechtgläubig hingestellt werden, was nach Ueberwindung der Gegner von vornherein als Merkmal der Rechtgläubigkeit gefordert wurde. Die Stadien der allmählichen Herausstellung der wesentlichen Grundartikel des apostolisch-christlichen Glaubens können wir nicht genau verfolgen, obgleich uns eine Anzahl von Schriften erhalten ist, deren Verfasser sich mehr oder minder deutlich als Gegner des Ebionitismus sowohl als des Gnosticismus und als Vertreter oder Vorboten des seinem Siege entgegengehenden Katholicismus erkennen lassen. Dagegen liegt das Ergebniss des Kampfes klar vor in den uns erhaltenen Formeln der sogenannten Glaubensregel (regula fidei oder veritatis, *κανὼν τῆς ἀληθείας*), deren Inhalt seit der Entstehung der altkatholischen Episkopalverfassung (gegen Ende des zweiten Jahrhunderts) eine feste Lehrnorm für die nunmehr constituirte Kirche bildete (vgl. das über die Glaubensregel unter §. 27 u. f. Bemerkte). Dergleichen Formeln finden sich abgesehen von dem Ansatz bei Pseudignatius (ad Trall. 9, ad Smyrn. 1) namentlich in den Schriften des Irenaeus und des Tertullian (Iren. adv. haer. I, 10, §. 1, III, 4, §. 2; Tertull. de praescript. 13, adv. Prax. 2, de virg. vel. 1; vgl. auch Origen. de princip. praefat. §. 4 f. und die übrigen bei Hahn, Biblioth. der Symbole und Glaubensregeln, S. 74 f. abgedruckten). Sie lauten im Ausdruck verschieden, auch ihr Umfang ist bei dem Einen und bei dem Anderen, ja in der einen und in der anderen Fassung derselben Autoren keineswegs ganz der nämliche, ferner haben sie keinen öffentlichen kirchenrechtlichen Charakter, sind vielmehr de jure lediglich individuelle von einander unabhängige Versuche, den Kern der ächten apostolischen Glaubenslehre hervorzuheben und zusammenzufassen. Je weniger sie aber im Ausdruck und im Umfang gleichförmig sind, desto mehr fällt das in's Gewicht, was ihren gemeinsamen Gehalt bildet; ferner kann auch das, was den einzelnen Formeln eigenthümlich ist, nicht lediglich als Deklaration des Glaubensbewusstseins ihrer Urheber gelten; denn diese konnten nur das in die Lehrsumme aufnehmen, dessen Zugehörigkeit zur Substanz des Glaubens und der apostolischen Verkündigung in weiteren Kreisen anerkannt war; endlich verzeichnen jene Autoren die christlichen Grundlehren zwar als Privatpersonen, allein gerade sie waren, jeder an seinem Ort, theologische Dolmetscher und maassgebende Träger des Glaubensbewusstseins der kirchlichen Mehrheit (Tertullian's Montanismus kommt hierbei nicht in Betracht).

Aus einer Vergleichung der vorliegenden Formeln der regula fidei ergibt sich nun Nachstehendes: das dreifaltige Schema der Taufformel ist beibehalten, obwohl in den kürzesten Formeln (Iren. III, 4, §. 2; Tertull. de virg. vel. 1) des heiligen Geistes nicht Erwähnung geschieht, sondern nur des Vaters und des Sohnes. Infolge der hervorgetretenen Gegensätze ist aber die Taufformel bereits ausdrücklich erweitert und zwar namentlich Folgendes als wesentlich herausgestellt: 1) in Beziehung auf den ersten Artikel die Einheit des allmächtigen Gottes. Dass damit der heidnische Polytheismus ausgeschlossen werden sollte, ist nicht zu bestreiten. Allein noch entschiedener ist die antithetische Beziehung auf den gnostischen Dualismus und Emanatismus; sie gibt sich besonders deutlich in der Redaction bei Tertull. praescr. 13 zu erkennen, wo die Identität des höchsten Gottes mit dem Weltschöpfer betont wird („unum omnium deum esse nec alium praeter mundi conditorem"). Die Zweiheit oder Mehrheit der Principien, die Ewigkeit

der Materie, die Aeonenlehre, die Unterscheidung des Weltschöpfers vom höchsten Gott, des Judengottes vom Gotte des neuen Bundes — alles diess sollte für die Zukunft ausgeschlossen werden. 2) In Beziehung auf den zweiten Artikel wird die Identität des himmlischen Christus und des historischen Jesus urgirt (Iren. I, 10, 1: εἰς ἕνα Χριστὸν Ἰησοῦν, vgl. Tertull. adv. Prax. c. 27), gleichzeitig aber die dialectische Unterscheidbarkeit des (persönlich) präexistenten Logos von dem fleischgewordenen Christus; die mittlerische Theilnahme des Ersteren an der Weltschöpfung; die Geburt des Letzteren aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria; trotz seiner Gottheit und Gottessohnschaft auch seine wahre, nicht bloss scheinbare Menschheit, die Wahrheit seines Leidens und Sterbens, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, sowie seine bevorstehende glorreiche Wiederkunft zum Gericht; bei alledem jedoch anderentheils sein Verhältniss der Unterordnung gegenüber dem Vater. Ausgeschlossen ist also die gnostische Unterscheidung des Aeon Christus von dem historischen Jesus von Nazareth, folglich auch der gnostische Doketismus, allein nicht minder die ebionitische Leugnung der Präexistenz und Gottheit Christi. Dagegen zeigen sich noch Spuren des aus der Einheit Gottes des Vaters, sowie aus der messianischen Stellung Christi resultirenden Subordinationsverhältnisses des Letzteren zum Ersteren. Denn er erscheint nicht nur eben als Sohn Gottes, sondern auch (nach Iren. I, 10, 1) als „unser Herr und Gott und Heiland und König nach dem Wohlgefallen des Vaters“, als der, welcher dem Vater bei der Schöpfung diente (Origenes), welcher vom Vater gesandt, auferweckt und in den Himmel aufgenommen ward (Tertull.). 3) In Beziehung auf den dritten Artikel wird festgestellt: die Wirksamkeit des heiligen Geistes als des göttlichen Princips der Weissagung, der Erzeugung Jesu und der Heiligung der Gläubigen, sowie seine (im weiteren Sinne) göttliche Würde; ausserdem die Realität der Auferstehung des Fleisches, welche als Voraussetzung des durch Christus zu vollziehenden Gerichtes gilt, aber auch ausdrücklich als Glaubensartikel hingestellt wird, besonders von Tertullian.

Die Glaubensregel in ihren verschiedenen Gestalten ist abgesehen von der Taufformel der erste uns bekannte in der Christenheit hervorgetretene nicht bloss individuelle, zusammenfassende Ausdruck für den wesentlichen Inhalt des allgemein-christlichen Bewusstseins, soweit derselbe sich in Lehrsätzen darstellen lässt. Dieselbe enthält der Bibel gegenüber sachlich nichts Neues, ist vielmehr, wenigstens factisch, nur ein theilweise sogar zusammenhangsloser Auszug aus der heiligen Schrift. Dennoch ist sie von der grössten Bedeutung, nicht nur, weil sie erkennen lässt, was von den Begründern der altkatholischen Kirche für den Kern der Bibel erachtet wurde, sondern auch desshalb, weil sie für Jahrhunderte den Inhalt und Umfang der christlichen Glaubenslehre, ja die Grundlagen der eigenthümlich christlichen Weltanschauung festgestellt hat. Man ist gewohnt, es für selbstverständlich zu halten, dass gerade diese und jene metaphysischen, kosmologischen, anthropologischen und historischen Sätze in der Dogmatik erörtert zu werden pflegen und keine anderen, weil sie dem Inhalte der Bibel zu entsprechen scheinen. Allein in der Bibel steht doch auch manches Andere, als das, was in der Dogmatik verarbeitet zu werden pflegt, und wäre diess nicht der Fall — es musste doch der Inhalt derselben erst einmal zusammengefasst werden ehe es eine umgrenzte Glaubenslehre geben konnte. Wie nun jene (freilich nicht willkürlich getroffene) Auswahl und diese Zusammenfassung im Sinne der christlichen Mehrheit von den Begründern der altkatholischen Kirche vollzogen wurde, erhellt eben aus der Glaubensregel. Hat diese der heiligen Schrift und dem christlichen Bewusstsein gegenüber nur eine formelle Bedeutung und Eigenthümlichkeit, so ist sie dagegen

dem Heidenthum gegenüber der Ausdruck einer neuen, selbstständigen, relativ Alles umfassenden Weltanschauung. Anhebend mit den ewigen Principien alles Daseins und mit der Schöpfung der Welt schliesst sie mit den letzten Dingen, und den Zwischenraum, welcher diese beiden äussersten Punkte trennt, überbrückt sie mit den hervorstechendsten Thatsachen der Erlösungsgeschichte, welche wiederum die Sünde voraussetzt. Füllt man ihre Fugen durch biblische Momente, die sie auch, wo sie dieselben nicht andeutet, voraussetzt, aus, so weist sie einen geschlossenen Kreis ontologischer (theologischer, kosmologischer) und ethischer Dogmen in vorwiegend geschichtlicher Form auf, für welche das Princip der Einheit und der Grenze in dem Begriff des verwirklichten Heiles der Menschheit liegt. Was zunächst die Lehre von Gott betrifft, so sind viele Fragen der griechischen und orientalisch-philosophischen Metaphysik ausgeschlossen, dagegen eingeschlossen — wegen der Beziehung zum Heilsbegriff und zur Heilsgeschichte — sein Dasein, seine Einheit, sein Wesen, seine Schöpferthätigkeit, seine Vorsehung und Regierung, seine Selbstoffenbarung in Wort und Geist und seine Menschwerdung. Die Kosmologie konnte nicht fehlen, weil die Welt, zu der auch der Mensch gehört, der Schauplatz der Erlösung, die Voraussetzung dieser aber die Schöpfung ist. Dass die Welt demselben Gott ihr Dasein verdankt und unterworfen ist, der die Menschen erlöste, dass sie gut geschaffen wurde, diess sind Momente von heilsgeschichtlicher Bedeutung (welche das biblische Bewusstsein auch den Engeln anweist). Kosmologische Fragen, denen diese gänzlich fehlt, sind dagegen ausgeschlossen. In der Anthropologie muss um des Heilsbegriffes willen die Sünde in's Auge gefasst werden, welche wiederum einerseits auf den ursprünglichen normalen Zustand, andererseits auf gewisse psychologische Voraussetzungen zurückweist; dazu kommt die Unsterblichkeitslehre und die Lehre von der leiblichen Auferstehung, welche eine Voraussetzung der Vollendung des Heiles zu bilden schienen. Dagegen war für physiologische Fragen kein Raum vorhanden. Alles übrige betrifft unmittelbar die Heilsverwirklichung, nämlich den Begründer des Heiles (Christus, die Dreieinigkeit), die Heilsanstalt und Heilsgemeinschaft (Kirche), die Heilsaneignung (Glaube, Gnadenmittel) und die Heilsvollendung (Auferstehung, Weltgericht).

Dieses Glaubenslehrgebäude enthielt, obgleich es das Bekenntniss aller Christen als solcher darstellen sollte und an sich nicht religionsphilosophisch gemeint war, eine dermaassen in sich folgerichtige und umfassende Weltanschauung, dass es nicht etwa nur mit dem heidnischen Volksglauben, sondern auch mit den Systemen der griechisch-römischen Philosophie den Kampf aufnehmen konnte. Zugleich kehrte es aber auch seine Spitzen gegen das Judenthum (und akatholische Judenchristenthum) sowie gegen den Gnosticismus. Mit dem Judenthum war es zwar stammverwandt, denn es war aus einer Vergeistigung, Versittlichung und Universalisirung des israelitischen Begriffes vom Volke Gottes mit seiner Geschichte und mit seinen Hoffnungen hervorgewachsen; aber eben damit war es eine Durchbrechung desselben. Vom Gnosticismus endlich unterschied es sich theils dadurch, dass es die Erlösung nicht vorwiegend metaphysisch und kosmisch, sondern vorwiegend als Heilsprincip und sittlich, nur mittelbar kosmisch fasste; theils dadurch, dass es nicht auf abstracte Ideen, sondern auf geschichtliche Offenbarungsthatsachen gestellt war und die biblische Geschichte ungeachtet einer starken Begünstigung der allegorischen Auslegung im Wesentlichen nicht symbolisch, sondern eigentlich historisch deutete; endlich dadurch, dass es das Christenthum nicht vorwiegend als Wendepunkt für das theoretische, sondern für das religiös-ethische Bewusstsein hinstellte. Jener historischen Haltung gegenüber

der biblischen Offenbarungsgeschichte entsprach aber die Methode, welche bei dem Nachweis der Aechtheit des kirchlichen Christenthums im Unterschied von dem gnostischen eingeschlagen wurde. Denn auch diese war, insofern die Katholiker sich auf die Thatsache der Uebereinstimmung mit den ecclesiae matrices und den Ueberlieferungen dieser stützte, eine vorwiegend geschichtliche. Dagegen liegt der Unterschied nicht darin, dass die Kirche die Wahrheit lediglich aus göttlicher Offenbarung, die Gnostiker aus menschlicher Vernunft herleiteten. Zwar gab die Kirche Letzteren diess schuld und indem sie die Pistis für das allein Ausreichende erklärte, verstand sie darunter auf menschliches Ersinnen verzichtende und daher auch Ungebildeten mögliche Empfänglichkeit für die durch Christus, die vom heiligen Geist getriebenen heiligen Schriftsteller, die Apostel und deren Nachfolger vermittelte göttliche Offenbarung. Allein auch die Gnostiker führten im Allgemeinen ihre Lehre auf übernatürlichen Ursprung und göttliche Offenbarung zurück. Der Unterschied bestand in der fraglichen Hinsicht also vielmehr darin, dass die Vertreter des ausgebildeten Gnosticismus ihre Speculationen für Momente der Religion hielten, die bloss Glaubenden verachteten und den Gegensatz zwischen Wissenden und Glaubenden aristokratisch auf einen Unterschied von angeborenen Stufen der Ausrüstung mit dem Pneuma zurückführten.

Die Literatur über die Bedeutung der Glaubensregel s. unten §. 27 u. f.

§. 17. **Die literarischen Vertreter des apostolisch-katholischen Glaubens im Zeitalter der apostolischen Väter.** Erst seit der Begründung eines katholischen oder kirchlichen oder rechtgläubigen Dogmas gegen Ende des zweiten Jahrhunderts gab es für die Beurtheilung des dogmatischen Charakters früherer Kirchenschriftsteller einen festen Maassstab; vorhanden aber waren literarische Vertreter der altkatholischen Kirchenlehre schon vor der Sicherstellung derselben. Sie sind daran erkennbar, dass sie dem in der Glaubensregel zum Ausdruck gelangten Dogma, von dem sie freilich in manchen Punkten noch abweichen, wenigstens in der Hauptsache zustreben. Diess gilt zunächst von den sogenannten apostolischen Vätern, die freilich innerhalb der gemeinsamen apostolisch-katholischen Richtung sich wiederum von einander unterscheiden, je nachdem sie den judenchristlichen oder den paulinisch-heidenchristlichen Typus ausgeprägt haben. Von dem heidenchristlich katholischen Schriftthum des nachapostolischen Zeitalters sind uns erhalten der (sogenannte erste) Brief des Clemens Romanus an die Korinthier (geschr. zwischen d. J. 92 und 96), der sogenannte Brief des Barnabas (96 oder 97), drei Briefe des Ignatius von Antiochien (107) und der Brief eines Unbekannten an den Diognet (zwischen 110 und 125). Zu den apostolischen Vätern heidenchristlichen Typus gehört endlich auch Polycarp von Smyrna, dessen Brief an die Philipper jedoch erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben zu sein scheint. Auf Seiten

der Judenchristen vertritt das seiner Feststellung entgegengehende katholische Dogma von den sogenannten apostolischen Vätern literarisch nur der angebliche Hermas, dessen *Ποιμήν* jedoch nicht vor dem zweiten Viertel des 2. Jahrhunderts geschrieben sein kann, während die gleichfalls katholisch gearteten „Vermächtnisse der zwölf Erzväter" eines unbekannten Judenchristen schwerlich später als um 110 verfasst sind.

Wenn erst mittelst der Gründung der altkatholischen Episkopalverfassung und Kirche sich das zuvor noch unbestimmte christliche Bewusstsein endgültig zum bestimmteren kirchlichen Bekenntniss und Dogma verdichtete, so kann man strenggenommen von Katholikern im Gegensatz zu christlichen Akatholikern (Gnostikern, Ebioniten) vor der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts nicht reden. Allein neben der gnostischen und der ebionitischen Richtung muss es jederzeit auch eine nach dem katholischen Bekenntniss sich hinbewegende Partei oder Mehrheit gegeben haben. Erkennen lassen sich die literarischen Vertreter derselben nicht durchweg an dem ausdrücklichen Einstehen für das Dogma der Glaubensregel in seiner Gesammtheit, wohl aber an dem Fehlen eines gegen die in derselben sanktionirten Dogmen erhobenen principiellen Widerspruchs und an dem Eintreten für die entscheidendsten Bestandtheile der Glaubensregel. Doch ist nicht zu leugnen, dass die drei Hauptströmungen (die katholische, gnostische, ebionitische) nicht überall reinlich von einander gesondert waren, sondern Mischarten erzeugten, die sich nur a potiori gruppiren lassen, d. h. auch die Katholiker hielten noch nicht alle streng die katholische Mitte, sondern schwankten theils nach der gnostischen Linken, theils nach der ebionitischen Rechten hinüber. Eingetheilt wird der ganze Zeitraum gewöhnlich in die Periode der apostolischen Väter (etwa 70—125) und die der Apologeten (etwa 125 bis 200). Die Bezeichnung der ersteren beruht auf der Voraussetzung, dass die betreffenden Schriftsteller Apostelschüler gewesen seien. Da dies jedoch bei der Mehrzahl zweifelhaft ist, da ferner gewisse gleichzeitige Schriften, welche keinem der „apostolischen Väter" beigelegt werden, denselben Anspruch auf Berücksichtigung haben, wie die durch den pseudepigraphischen Namen eines Apostelschülers geheiligten, so kann jene Bezeichnung nur noch als chronologischer Ausdruck für die angegebene Periode beibehalten werden. Dagegen lassen sich die Autoren der zweiten Unterabtheilung unter dem üblichen Namen der griechischen „Apologeten" zusammenfassen. Zwar leidet dieser auch auf gewisse Schriftsteller Anwendung, die besser dem dritten Jahrhundert zugerechnet werden (Clemens Alex. und Origenes); allein, da diese als Lehrer der alexandrinischen Katechetenschule eine besondere Gruppe bilden, so ist er mit Recht von jeher besonders auf diejenigen Väter griechischen Idioms bezogen worden, die noch ganz dem zweiten Jahrhundert angehören.

Der (sogenannte erste) Brief des Clemens Romanus an die Korinthier. 1. Veranlassung und Inhalt. Die Korinthische Gemeinde war durch rechtswidrige Absetzung ihrer Presbyter in bedenkliche Unordnung gerathen. Als die Kunde hiervon nach Rom gelangte, entschlossen sich die dortigen Christen, welche solchen Irrungen im Schoosse einer für die ganze Christenheit und deren Ruf so bedeutungsvollen Schwestergemeinde nicht gleichgültig zusehen mochten, durch ein nach Korinth erlassenes Sendschreiben behufs Wiederherstellung der Ordnung ihr Gewicht in die Wagschale zu werfen. Demgemäss empfiehlt dasselbe im Tone nachdrücklichen, aber ruhigen Ernstes Rückkehr zur Eintracht und zum Gehorsam gegen die rechtmässigen Presbyter. Denjenigen Ermahnungen, welche

sich ausdrücklich auf die Gemeindeordnung sowie deren Störung beziehen, gehen jedoch allgemeiner gehaltene voraus. Und zwar wird im ersten Theil (c. 1—22) gegenüber dem vortrefflichen Ruf, in dem die Korinthier früher gestanden, die nunmehr unter ihnen herrschende Verkehrtheit beklagt, insonderheit das Unheil, welches Neid und Hochmuth anrichte, geschildert, dagegen behufs Erweckung bussfertiger Gesinnung der Werth der Demuth, des Gehorsams und der Friedfertigkeit gepriesen, unter Hinweisung auf die heilige Geschichte des alten Testaments, auf die Lehre und das Vorbild Christi, endlich auf die segensreiche Ordnung, die in der Natur herrscht. Im zweiten Theil (c. 23—36) wird sodann die Ermahnung zu jenen Tugenden sowie zu einer allseitigen Heiligung des Wandels unter Herausstellung der eigenthümlich christlichen Motive der Sittlichkeit fortgesetzt. Dabei wird die Hoffnung vornehmlich als Vertrauen auf die sichere Erfüllung der herrlichen Verheissungen Gottes gefasst (c. 23. 35), als deren Objekte namentlich die baldige Wiederkunft Christi und die zukünftige Auferstehung hervorgehoben werden, letztere mit ausführlicher Begründung (c. 24—27); der Glaube als Abhängigkeitsgefühl (c. 28), vorzugsweise jedoch als demüthige Verzichtleistung auf eigenes Verdienst (c. 31, 32); endlich wird aber auch die in guten Werken sich erweisende Liebe empfohlen (c. 29, 30, 33 f.). Erst der dritte Theil (c. 37 — 59) schärft die Idee der Ordnung und die Nothwendigkeit eines Unterschiedes zwischen Leitenden und Geleiteten unmittelbar in Beziehung auf die Kirchenverfassung ein, begründet dieselbe durch einen Hinweis auf den gottgeordneten alttestamentlichen Rangunterschied der Priester, Leviten und Laien, sowie auf die apostolische Stiftung des Bischofs- und Diakonenamtes und folgert daraus die Verwerflichkeit einer Auflehnung gegen die kirchlichen Beamten, um schliesslich diese Grundsätze auf die Korinthier anzuwenden, welche unter Hindeutung auf die einst von Paulus (im ersten Briefe) empfangenen Weisungen nochmals dringend zur brüderlichen Liebe und zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens aufgefordert werden. 2. Abfassungszeit. Die Phase, in welcher das Presbyteramt in dem Briefe erscheint, führt auf eine Zeit, wo dasselbe zwar einerseits im Allgemeinen schon tiefe Wurzeln geschlagen hatte, andererseits aber noch Anfechtungen ausgesetzt war. Hiernach kann der Brief nicht tief in das 2. Jahrh. herabgerückt werden, und da er noch keine Spuren des Gnosticismus verräth, welche seit der Zeit Trajan's sich allenthalben in der Kirche bemerkbar machten (Hegesipp. bei Euseb. h. e. III, 32; IV, 22), so scheint er sogar noch in's erste Jahrhundert hineinzugehören. Dafür spricht auch der Umstand, dass der Verfasser noch derselben Generation angehörte, welche die Apostel Paulus und Petrus sterben sah (c. 5) und in welcher noch von den Aposteln eingesetzte Presbyter lebten (c. 44). Doch weist der Brief auf eine Zeit, in der der Hebräerbrief (auf den er an mehreren Stellen anspielt) bereits in weiteren Kreisen bekannt war; demnach ist er mindestens um ein Decennium später, als 67, verfasst; auf eine Zeit ferner, wo Korinth bereits eine alte Gemeinde (c. 47) genannt werden durfte und wo viele von den Aposteln eingesetzte Presbyter bereits verstorben, andere schon durch langjährige Amtsführung bewährt waren (c. 44). Diese Merkmale deuten nicht auf das neronische Zeitalter, wohl aber auf die Regierung des Domitian; dasselbe gilt von den der Abfassung des Briefes vorausgegangenen „plötzlichen“ und öfter sich wiederholenden (ἐπαλλήλους) schlimmen Ereignissen (c. 1). Sind damit Verfolgungen oder Quälereien der römischen Christengemeinde bezeichnet, so sind es die unter Domitian erlittenen, denn auf die neronische passt das ἐπαλλήλους nicht. Unter diesen Umständen wird es erlaubt sein, das „Damals“ (τηνικάδε), wodurch Euseb. (h. e. III, 16) die Zeit der im Briefe berührten korinthischen Unruhen bestimmt, nicht nur im Allgemeinen auf den

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

angeblichen Episkopat des römischen Clemens zu beziehen, sondern auf das 12. Jahr des Domitian, von dem er unmittelbar vorher (c. 15) redet. Demnach würde der Moment der Abfassung unseres Briefes zwischen die Jahre 92 und 96 (Todesjahr des Domitian) fallen. 3. Verfasser. Das Schreiben ist zwar im Namen der römischen Gemeinde erlassen, aber doch ohne Zweifel von Einem ihrer Mitglieder verfasst. Der Name desselben ergibt sich indessen aus dem Briefe selbst nicht, sondern nur sein Charakter. Und zwar muss der Verfasser ein römischer Heidenchrist gewesen sein (das ἐν ἡμῖν in cap. 55 ist wegen der Anfangsworte des Capitels auf die Römer als Volk zu beziehen, nicht auf die Juden, ebenso das τοῖς ἡγουμένοις ἡμῶν c. 37 auf römische Befehlshaber), wogegen nicht spricht, dass er nicht nur den Abraham (c. 31), sondern auch den Jacob (c. 4) „unseren Vater" nennt (vgl. Gal. III, 28 f.; IV, 28; VI, 16). Ausser gründlicher Kenntniss des alten Testaments, die sich bei Heidenchristen nicht minder fand als bei Judenchristen, zeigt er eine das gewöhnliche Maass überschreitende Bekanntschaft mit der Mythologie und Geschichte der Griechen und Römer, ja sogar naturwissenschaftliche Kenntnisse. Nach allem diesem muss er ein gebildeter römischer Heidenchrist gewesen sein, und zwar ein Mitglied des Presbytercollegiums der römischen Gemeinde (vgl. das ἡμᾶς c. 39 und das ἡμεῖς c. 56). Die Tradition schreibt den Brief dem römischen Bischof Clemens zu. Dass nun ein Clemens zur Zeit der Abfassung in Rom lebte, ist aus den Worten des Hegesipp bei Euseb. h. e. III, 16 (vgl. IV, 22) und des Irenaeus (c. haer. III, 33) zu entnehmen, und ein Clemens war wirklich Verfasser des Briefes, darauf führen nicht erst Clemens v. Alexandrien (Strom. I, 339; IV, 609; VI, 778) und Origenes (de princ. II, 3; in Ezech. c. 8), sondern schon Dionysius von Korinth (Euseb. h. e. IV, 23). Es ist daher kein Grund vorhanden, zu leugnen, dass ein römischer Presbyter oder (was damals noch dasselbe war) Bischof, Namens Clemens, den Brief geschrieben hat. Römischer Bischof im späteren hierarchisch-monarchischen Sinne kann derselbe jedoch nicht gewesen sein. Die (erst von Origenes in Joann. tom. VI, 36 behauptete) Identität mit dem Phil. IV, 3 genannten Clemens ist unwahrscheinlich, weil dieser ein Philippenser war; nicht unmöglich ist, dass der 96 als Märtyrer gestorbene Consular Titus Flavius Clemens der Verfasser war. 4. Dogmatische Grundrichtung. Der Brief ist ein wichtiges Dokument für die Thatsache, dass gegen Ende des 1. Jahrhunderts in Rom im Wesentlichen noch die Gemeindeverfassung des apostolischen Zeitalters bestand, dass namentlich der allmählich herausgebildete Unterschied zwischen Presbytern und Bischöfen, d. h. die Unterordnung Ersterer unter einen monarchischen Episkopat noch nicht bestand (s. das Nähere bei Ritschl, Altkath. Kirche, 2. Aufl. S. 401). An den levitischen Cultus des alten Testaments erinnert der Verfasser nicht, um das mosaische Gesetz und die alttestamentliche Hierarchie als fernerhin gültig darzustellen, sondern lediglich zu dem Zweck, um nachzuweisen, dass das Princip der Ordnung in dem schon im alten Testament geoffenbarten Willen Gottes seinen guten und festen Grund habe und dass es daher auch in der christlichen Gemeinde verschiedene Stände und Aemter geben müsse. Ohnehin fehlt ihm jeder specifisch judenchristliche Zug; auf gute Werke legt er zwar besonderen Werth und er weiss sie nicht, wie Paulus, als unmittelbare Frucht des Glaubens mit diesem in wesentlicher lebendiger Einheit zu schauen; allein nirgends fordert er Beobachtung des mosaischen Gesetzes, und trotz mannigfacher Missverständnisse ist, wie seine Christologie, auch seine Lehre von der Rechtfertigung der Grundform nach paulinisch. Doch schliesst diess seine Abhängigkeit auch von anderen Aposteln nicht aus. Seine apostolisch-katholische Grundanschauung ist ausser Zweifel.

Pseudoclementinische Schriften. Ausser dem sogenannten ersten Briefe an die Korinthier sind dem römischen Clemens im patristischen Zeitalter selbst noch folgende Schriften beigelegt worden: die Homilien, die Recognitionen (s. über beide oben §. 11), die (Redaction der sogenannten) apostolischen Constitutionen, zwei in syrischer Sprache noch vorhandene „Briefe über das jungfräuliche Leben“ und ein „zweiter Brief an die Korinthier“. Alle diese Schriften können in Wahrheit von dem in Rede stehenden Clemens nicht herrühren, doch sind die genannten Briefe auch von einigen neueren Patrologen demselben noch beigelegt worden: a) der sogenannte zweite Brief an die Korinthier ist ein Bruchstück einer aus dem zweiten Jahrhundert herrührenden Homilie. Der Verfasser warnt davor, von Christus gering zu denken; man dürfe nicht vergessen, dass derselbe Gott und Richter der Lebendigen und der Todten sei und dass wir ihm die Erlösung verdankten (c. 1. 2). Aus diesem Grunde, wird fortgefahren, müssen wir uns dankbar erweisen durch Erfüllung seiner Gebote nicht nur mit den Lippen, sondern auch mit der That. Thun wir diess, so dürfen wir den Tod nicht fürchten, um so weniger, da wir nach demselben vor allen Verfolgungen und Leiden sicher sein werden (c. 3—5). Dieser Lohn wird uns aber freilich nur dann zu Theil werden, wenn wir schon in dieser Welt unseren Sinn auf das Unvergängliche richten, den Willen Christi erfüllen und, so lange es noch Zeit ist, Busse thun. Dass es eine leibliche Auferstehung gibt und dass uns das Gericht bevorsteht, ist nicht zu bezweifeln, und diejenigen, die es leugnen, den auf das Jenseits weisenden Verheissungen die diesseitigen Genüsse vorziehen und durch ihre Irrlehre auch Andere verführen, werden mitsammt diesen verdammt werden; anderntheils dürfen wir uns durch die gegenwärtigen Leiden nicht in dem Glauben irre machen lassen, dass Christus einst wiederkommen wird, um die Gerechten als Mitglieder seines Reiches herrlich zu belohnen. Die Zeit seiner Wiederkunft ist freilich unbekannt; allein um so mehr müssen wir uns der Liebe und Gerechtigkeit befleissigen, um stets auf dieselbe gefasst zu sein (c. 6 — 12). Dass diese Schrift nicht ein zweiter Brief des Clemens an die Korinthier ist, darauf führen schon die Worte des Dionysius von Corinth (bei Eus. h. e. IV, 23), welcher nur Einen von Clemens verfassten Brief an die Korinthier zu kennen scheint. Ja, dass sie überhaupt den Clemens zum Verfasser hat, ist aus äusseren und inneren Gründen unwahrscheinlich; Eusebius (h. e. III, 38), Hieronymus (de vir. illustr. c. XV.) und Photius (biblioth. cod. 113) bezweifeln es; aus Epiphanius h. XXVII, 6; XXX, 15 erhellt nur, dass dieser dem Clemens überhaupt mehrere Briefe zuschrieb; nur die apostolischen Canones (can. 85) führen sie als Werk des Clemens an. Dagegen sprechen aber der Stil, die dogmatische Ansicht und die hindurchschimmernden Zeitverhältnisse. Die erste Veranlassung dazu, dem Clemens die Homilie zuzuschreiben, lag wohl darin, dass eine Stelle derselben (cap. 11) mit ep. Clem. cap. 23 theilweise wörtlich übereinstimmt. Uebrigens war der Verfasser Katholiker und zwar Heidenchrist (cap. 2), er muss zu einer Zeit gelebt haben, wo der neutestamentliche Canon noch nicht festgestellt war (denn, obgleich Katholiker, bedient er sich des akanonischen Aegypterevangeliums, cap. XII.), wo andererseits der Gnosticismus schon in Blüthe stand. Diesen nämlich bekämpft er, und zwar vielleicht insonderheit den des Karpokrates. Denn die geflissentliche Warnung vor Geringschätzung Christi, der Gott und Erlöser sei (cap. 1), der Kampf gegen grundsätzlichen epikureisch gefärbten Antinomismus (c. 10) und die eifrige Vertheidigung der Lehre von der Auferstehung des Fleisches (c. 9) — diese drei Punkte entsprechen in Verbindung mit einander gegensätzlich am meisten der Gnosis des Karpokrates. Da Letzterer nun in Alexandrien lebte, so wird auch

die gegen ihn gerichtete Homilie alexandrinischen Ursprungs sein, und das passt sehr gut zu der bemerkenswerthen Thatsache, dass sie gerade in Alexandrien hohes Ansehen genoss, welches Letztere daraus hervorgeht, dass sie im Codex Alexandrinus mit der heiligen Schrift zusammen sich findet und demnach wahrscheinlich in Alexandrien, wie jene, beim Gottesdienst vorgelesen wurde. Die Zeit der Entstehung ist nach Vorstehendem vermuthlich die Mitte oder das dritte Viertel des zweiten Jahrhunderts, wozu auch die Anspielung auf erlittene Verfolgungen (cap. 5) recht gut stimmt. b) Die in syrischer (Original-?) Sprache von Wetstein wiederaufgefundenen zwei Briefe „über das jungfräuliche Leben" (de virginitate), vermuthlich identisch mit den von Hieronym. (adv. Jovinian. I, 12) erwähnten „Briefen des Clemens ad Eunuchos", sowie mit den von Epiphan. (haer. 30, 15) genannten „enkyklischen Briefen" desselben, sind den älteren Patrologen, namentlich dem Eusebius, unbekannt. Sie empfehlen das jungfräuliche (ehelose) Leben, warnen aber vor dem Zusammenleben von Asketen beiderlei Geschlechts, in einer Weise, die auf das Ende nicht des ersten, sondern des dritten Jahrhunderts hindeutet (vgl. Cyprian de singularitate clericorum). Sie enthalten gewissermassen eine asketische Ausführung der pseudoklementinischen Ermahnung: „τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγῖδα ἄσπιλον, ἵνα τὴν αἰώνιον ζωὴν ἀπολάβητε" (Clem. II. ad Cor. c. 8 fin.) und sind vielleicht desshalb dem Clemens zugeschrieben worden (vgl. übrigens Ewald in d. Gött. gel. Anz. 1856, S. 1451 ff.).

Der Brief des Barnabas. 1. Inhalt. Mit der erklärten Absicht, seine bereits im Glauben stehenden Leser auch in den Besitz der vollkommenen Erkenntniss (Gnosis) zu setzen (c. 1), sucht der Verfasser mittelst allegorischer und typologischer Erklärung des alten Testamentes nachzuweisen, dass dieses und insonderheit das mosaische Ceremonialgesetz von Anfang an seinen wahren Sinn und Zweck lediglich in der Hindeutung auf die Erlösung durch Christus und in der Offenbarung der dem Christenthum entsprechenden Sittenlehre gehabt habe, dass dagegen die buchstäbliche Deutung und Beobachtung der mosaischen Gebote nichts anderes, als ein vom Teufel herrührender Irrthum der Juden sei. Nicht diese ferner seien das Volk Gottes, zu einer wirklichen Schliessung des Bundes zwischen Gott und dem Volke Israel sei es wegen des Götzendienstes des Letzteren gar nicht gekommen, sondern die Christen seien das auserwählte Volk, nachdem ihnen Christus durch sein Leiden Mittler des Bundes geworden sei. Diess ist der wesentliche Inhalt des ersten (didaktischen) Theiles (c. 1—17). Daran schliessen sich in dem zweiten (paränetischen) (c. 18—21) sittliche Vorschriften, in denen zum Theil deutlich die Gebote des Dekalogs durchklingen, das Grundschema aber der Gegensatz des „Weges des Lichts" und des „Weges der Finsterniss" bildet. 2. Verfasser, Empfänger und Zweck. Während der Apostel Paulus bei aller Entschiedenheit gegenüber dem jüdischen Particularismus weit davon entfernt war, die in der alttestamentlichen Offenbarung begründeten Vorzüge des Volkes Israel als des auserwählten Volkes zu leugnen (Röm. IX, 4), geht der Verfasser so weit, in Abrede zu stellen, dass Gott mit den Israeliten als seinem Eigenthumsvolke jemals im Bundesverhältniss gestanden, und tritt überhaupt unbedenklich in einer bei Judenchristen geradezu beispiellosen Schroffheit allen Ansprüchen des Judenthums sogar auf ein geschichtliches, einstmaliges Recht entgegen. Schon dadurch verräth er seinen heidenchristlichen Standpunkt. Aber er war auch von Geburt kein Jude, sondern ein Heide. Denn er sagt (c. 16) von sich und seinen Lesern, ehe sie an Gott gläubig geworden, sei ihr Herz voll Götzendienst und eine Wohnstätte von Dämonen gewesen (ὅτι ἦν πλήρης μὲν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων). Hiernach haben wir auch in den Empfängern des Briefes Heidenchristen zu erkennen, Letzteres

auch noch aus anderen Gründen. Nur Heidenchristen gegenüber konnte nämlich nicht nur von Heiden, sondern auch von Juden wie von ganz fremden Leuten („ἐκεῖνοι") geredet werden, da die Judenchristen niemals dem Judenthum und dem mosaischen Gesetz (τῷ ἐκείνων νόμῳ c. 3 fin.) sich so rein negativ gegenüberstellten, wie die bekehrten Heiden dem Heidenthum. Ferner konnte zu Judenchristen nicht gesagt werden: „Gott hat uns über Alles im voraus Enthüllungen gegeben, damit wir nicht wie Fremdlinge auf das Gesetz jener stossen sollten" (a. a. O., lies nach cod. Sin.: προεφανέρωσεν γὰρ ἡμῖν περὶ πάντων, ἵνα μὴ προςρησσώμεθα ὡς ἐπήλυτοι τῷ ἐκείνων νόμῳ). Den früheren Juden konnte zwar ein ganz neues Licht über den wahren, früher verkannten Sinn des Gesetzes aufgehen, aber als Fremdlinge konnten sie niemals auf dasselbe „stossen". Diess konnte nur allenfalls bekehrten Heiden begegnen, die als Christen genöthigt waren, das alte Testament als heilige Schrift anzuerkennen und doch, wenn sie nicht im voraus über den allegorischen Sinn des Ceremonialgesetzes aufgeklärt waren, demselben ebenso fremd gegenüberstehen mussten, wie ein Fremdling einer unbekannten Insel, auf die er verschlagen ist. Endlich weist auf ultra-paulinische Heidenchristen die Ermahnung (cap. 4), sich nicht, als doch einmal bereits Gerechtfertigte (d. h. durch den Glauben, ὡς ἤδη δεδικαιωμένοι, vgl. auch weiterhin das: ὡς κλητοί), zu isoliren und den den Glauben fördernden Segen des Lebens in der Gemeinde und Gemeinschaft zu verschmähen, in der falschen Sicherheit von Leuten, die da sagen: „der Bund ist ja unser" (Sin.: ὅτι ἡ διαθήκη ἡμῶν), d. h. das Heil ist uns ja bereits gewiss, und denen es doch leicht so gehen kann, wie vor Zeiten den Juden, die es ebenso machten und auf diese Weise des Bundes zuletzt noch verlustig gingen, obwohl Moses ihn bereits empfangen hatte (ἀλλ᾽ ἐκεῖνοι οὕτως εἰς τέλος ἀπώλεσαν αὐτήν, λαβόντος ἤδη τοῦ Μωυσέως). Gott werde die Welt richten ohne Ansehen der Person (ἀπροσωπολήμπτως), nach Maassgabe der Erfüllung seiner Gebote, also derjenigen nicht verschonen, die im Vertrauen auf ihr Bundesverhältniss zu ihm jene vernachlässigten. Als Zweck seines Sendschreibens gibt der Verfasser (c. 1) selbst den an, seine bereits gläubigen Leser in den Besitz vollkommener Gnosis zu setzen. Dem entspricht die im Ganzen lehrhafte, ruhige Haltung desselben. Doch leiteten ihn schwerlich rein theoretische Gesichtspunkte; das praktische Motiv seiner Belehrungen war aber ohne Zweifel hauptsächlich das Bedürfniss, judenchristlichen Einwirkungen vorzubeugen, welche seine heidenchristlichen Leser in ihren Ueberzeugungen irremachen konnten; judenchristlichen und zwar ebionitischen, nicht etwa jüdischen. Denn nichtbekehrte Juden hatten auf neubekehrte Heidenchristen keinen Einfluss, und die allerdings auch nicht fehlende Abwehr von Einwürfen, die einen ausserchristlichen Ausgangspunkt verrathen, erklärt sich aus Bedenken, welche heidenchristliche Neophyten aus dem Heidenthum mitgebracht haben konnten. Hebt der Verfasser hervor, dass der Sohn Gottes „im Fleische" erscheinen musste (c. 5), so tritt er damit einem Angriff der Heiden entgegen, welche, wie später Celsus, nicht nur an dem Leiden und Sterben eines angeblichen Gottes, sondern schon an der menschlichen Niedrigkeit eines Solchen an und für sich Anstoss nahmen. Während der Heide Celsus, vermuthlich schon früher von Heiden gegen das Christenthum erhobene Einwendungen wiederholend (Origen. c. Cels. II, 30), bemerkt, wie die Sonne, indem sie alles Andere erleuchte, vor Allem sich selbst zeige, so hätte Christus, wäre er wirklich Gott gewesen, seine Gottheit zeigen müssen, macht unser Verfasser (vgl. Arnob. adv. gent. I, 60) darauf aufmerksam, dass die Menschen ja nicht einmal den blendenden Glanz der Sonne, die doch ein vergängliches Geschöpf sei, ertragen könnten, dass also noch viel weniger die Gottheit selbst unverhüllt (ohne die σάρξ) vor die Menschen habe hintreten dürfen. Hauptsächlich wendet sich der Verfasser aber gegen judenchristliche An-

sichten. An ein Aufgeben der Autorität des alten Testaments konnte in eigentlich gnostischen Kreisen allenfalls gedacht werden; wo jedoch der praktisch-religiöse Geist, der im biblischen Judenthum und im Christenthum im Wesentlichen derselbe ist, seine Lebenskraft äusserte, war daran nicht zu denken. So lange daher die paulinische Deutung des mosaischen Gesetzes als pädagogischer und somit heilsgeschichtlich berechtigter Macht noch nicht überall durchgedrungen war, besassen die Ebioniten am alten Testament eine höchst gefährliche Handhabe gegenüber jungen heidenchristlichen Gemeinden. Seine Leser gegen ebionitische auf das alte Testament gestützte Ueberredungskunst zu waffnen, ist daher der Hauptzweck unseres Verfassers, der sich zu dessen Erreichung des allerdings radikalen Mittels bedient, unter unbedingter Ablehnung der geschichtlichen Interpretation durch allegorische und typologische Künste das Judenthum aus dem alten Testament wegzudeuten, dagegen das volle Christenthum in dasselbe hineinzudeuten. Dieser Verfasser soll nun nach mehreren Handschriften sowie nach Clemens Alex. (Strom. II, 6, 31 p. 445; 7, 35 p. 447; 15, 67 p. 464; V, 8, 52 p. 677 u. s. w.), Origenes (de princ. III, 2, 4, c. Cels. I, 63), Eusebius*) (h. e. III, 25), Hieronymus (de vir. illustr. c. 6; ad Ezechiel. 43, 19), Anastasius Sinaita und Nicephorus — der „Apostel Barnabas" (Apgsch. XIV, 14) gewesen sein. Allein diese Meinung ist bereits von dem ersten Herausgeber des Briefes, H. Menardus, aufgegeben worden und hat zwar immer wieder ihre Vertreter gefunden, ist jedoch nicht haltbar. Denn 1) passt jener verwegene Antijudaismus, der über den des Paulus weit hinausgeht, nicht zu dem Bilde, welches die Apostelgeschichte und der Galaterbrief von Barnabas, dem Begleiter des Heidenapostels, entwerfen. Jene stellt ihn dar als einen Vermittler zwischen Paulus und den Paulinern einerseits, den älteren Aposteln und den schroffen Judenchristen andererseits; nach Gal. II, 13 schwankte er sogar mindestens momentan zu einer eigentlich judenchristlichen Haltung hinüber. Dass er aber etwa später anderen Sinnes geworden und sich auf die Seite der entschiedensten Gegner des Judenchristenthums geschlagen habe, kann nicht angenommen werden, weil sich in diesem Falle in judenchristlichen Kreisen eine ungünstige Meinung über ihn gebildet haben würde, während doch der ebionitische Verfasser der klementinischen Recognitionen (I, 13, vgl. auch Homil. I, 9) ihn als „Verkündiger der Wahrheit" hinstellt. 2) Da Barnabas nach Apgsch. IV, 36 ein Levit war und als solcher genau in das mosaische Ritualgesetz eingeweiht sein musste, können wir ihm eine so mangelhafte Kenntniss desselben, wie sie c. 7 und 8 (z. B. in Betreff des Sündenbocks und der rothen Kuh) verrathen, nicht zutrauen; und da er sich so lange in Antiochien aufgehalten hatte, konnte er nicht (c. 9) die falsche Behauptung aufstellen, alle Syrer seien beschnitten. 3) Gleichwohl wäre nicht unmöglich, dass der Brief schon ursprünglich den Namen des Barnabas an seiner Spitze getragen hat, wenn derselbe jenen Pseudepigraphen beigezählt werden könnte, denen die Verfasser, um ihnen Eingang zu verschaffen, den Namen irgend eines bekannten Mannes aus dem Apostelkreise oft ohne eigentlich betrügerische Absicht vorsetzten (vgl. den Hirten des „Hermas"). Gerade den Namen des Barnabas zu wählen, dazu konnte der Umstand veranlassen, dass dieser einer der wenigen bekannteren Heidenmissionare aus der Apostelzeit war. Als ψευδεπίγραφος in diesem Sinne müsste aber die Epistel zugleich καθολική, d. h. nicht für Eine bestimmte Gemeinde, sondern für alle (Heiden-)Christen eines weiteren Kreises bestimmt gewesen sein. Origenes gibt sie in der That dafür aus (c. Cels. I, 63). Indessen so unklar und

*) Mit der Autorschaft des Barnabas ist die Kanonicität nicht zu verwechseln.

dürftig die Spuren der Abzielung auf einen engeren Kreis von Lesern sind (s. cap. 1 des sinaitischen Textes, auch cap. 9), sie sind doch einmal da. Hiernach ist die Autorschaft des Barnabas nicht eine Fiction des wirklichen Verfassers, sondern eine etwa in Alexandrien aufgekommene und traditionell gewordene Vermuthung Späterer. Diese aber erklärt sich aus einer Verknüpfung der Thatsachen, einmal dass der Brief das Gepräge der besonders in Alexandrien heimisch gewordenen allegorischen Interpretation des alten Testaments trägt, sodann, dass er den Eindruck eines aus apostolischen Kreisen stammenden Schriftwerkes machte, endlich dass unter den Apostelschülern ausser Joannes Marcus gerade dem nahen Verwandten dieses, dem Barnabas, Alexandrien als späterer Aufenthaltsort in der Ueberlieferung oder Sage zugewiesen war (Clem. homil. I, 9). Kann gleichwohl nach Obigem der historische Barnabas der wahre Verfasser nicht sein, so ist dagegen nicht ausgeschlossen, dass Letzterer ein Alexandriner war. Allein weder hierüber noch über die Heimath der ersten Leser lässt sich etwas Sicheres ermitteln. 3. Die Zeit der Abfassung lässt sich mit grösserer Sicherheit feststellen, als Ort und Verfasser. Zunächst ist unzweifelhaft, dass, als dieser schrieb, die Zerstörung Jerusalems und des Tempels durch die Römer bereits geschehen war. Diese nämlich ist das epochemachende Ereigniss, auf welches der Verfasser am Ende des c. 4 anspielt, indem er als zugestanden betrachtet, dass Gott Israel verlassen habe. Sicherlich ist c. 16 von dieser Zerstörung des Tempels als einer schon der Vergangenheit angehörenden Thatsache die Rede. Andrerseits ist klar, dass der Verfasser ebendaselbst von einem bereits unternommenen oder vollendeten eigentlichen Wiederaufbau des Tempels gar nicht redet, dass dagegen die zukünftige Wiederherstellung einer Wohnung Gottes, von der er wirklich spricht, im uneigentlichen geistigen Sinne (*αὐτὸς ἐν ἡμῖν κατοικῶν* c. 26) gemeint ist. Aus c. 4 lässt sich aber der Zeitpunkt der Abfassung genauer ermitteln, vorausgesetzt dass der Verfasser auf die dort citirte Danielische Weissagung von dem vierten Thier mit den zehn grossen Hörnern, deren drei ein kleines zwischen jenen hervorgewachsenes zu Fall bringen sollte (Dan. VII, 7. 8. 24), als eine gegenwärtig erfüllte hinweist. Meint er mit dem vierten Thier das römische Reich, so bedeuten die zehn Hörner die zehn ersten römischen Cäsaren, das elfte kleine den elften. Diess führt nicht auf die Zeit Vespasians (denn dieser war entweder der zehnte oder, wenn man Otho und Vitellius nicht mitzählt, der achte, und unmöglich konnte Vespasian gegenüber dem Galba, Otho und Vitellius als drei grossen Hörnern für das kleine gelten), sondern auf Nerva (seine Vorgänger sind die sechs Julier, Galba und die drei Flavier), welcher insofern nicht nur der Herrschaft seines unmittelbaren Vorgängers, des Domitian, sondern auch der des Vespasian und des Titus ein Ende machte, als diese drei Flavier eine Einheit bilden. Hiernach schrieb unser Verf. im Jahre 96 oder 97 (vor der Adoption des Trajan durch Nerva). 4. Dogmatische Grundrichtung. Dass der Verf. nicht Ebionit ist, bedarf keines Beweises. Auch seine Lehre vom tausendjährigen Reich (c. 15) ist das Gegentheil der ebionitischen. Eher könnte man ihm gnostische Anwandlungen zuschreiben, 1) weil er überhaupt auf Gnosis so viel Werth legt und den blossen Besitz der Pistis für etwas Unvollkommneres hält; 2) weil er bei der Deutung des alten Testaments, in deren paradoxer Handhabung sich die von ihm gemeinte Gnosis vorzüglich erweist, sich nicht auf den geschichtlichen Boden stellt; 3) weil er das Judenthum vom Teufel herleitet. Indessen sein Eifer für die Gnosis führt ihn nicht zur Verachtung der Pistis; diese ist ihm nicht ein auch religiös unzureichendes Heilsprincip, und jene ist ihm mehr eine Stütze der Pistis, als ein selbstständiges höheres Heilsprincip. Ueberhaupt hat seine Gnosis eine ethisch-praktische Richtung, theil-

weise betrifft sie sogar (wie c. 18 f.) unmittelbar lediglich das religiössittliche Leben. Seine allegorische Interpretation aber verräth zwar in ihren Ergebnissen eine der gnostischen gleichkommende Keckheit und eine dieselbe überbietende Abgeschmacktheit, ist jedoch im Princip keine andere als die des Paulus und des Hebräerbriefes, und, weit davon entfernt, sich nach der Manier der Gnostiker eine wählerische Kritik des alten Testaments zu erlauben, betrachtet der Verfasser dasselbe vielmehr von Anfang bis zu Ende als Wort Gottes. Vom Satan leitet er daher lediglich die angeblich falsche buchstäbliche im Judenthum verkörperte Deutung des mosaischen Gesetzes ab, zeigt dagegen weder vom Dualismus noch von der gnostischen Unterscheidung des höchsten Gottes und des Judengottes eine Spur. Obgleich er nun in seiner Beurtheilung des Judenthums keinen apostolischen Vorgänger und fast keinen katholischen Nachfolger hat, so berechtigt uns doch die betreffende eigenthümliche Anschauung nicht mehr, als gewisse andere (z. B. dass die Apostel, als Christus sie erwählte, ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομώτεροι gewesen seien, c. 5, und dass der Sohn Gottes „im Fleische" gekommen sei, damit er den höchsten Grad der Sünde zusammenfasste für die Juden, d. h. damit sich die Sünde an ihm vollendete und erschöpfte, ebendas.), ihm eine apostolisch-katholische Grundrichtung abzusprechen. Innerhalb dieser aber steht er, obgleich kein Pauliner im engeren Sinne, auf der heidenchristlichen Seite.

Unter dem Namen des Ignatius, Bischofs von Antiochien in Syrien (unter Trajan als Bekenner des Christenthums zum Thierkampf verurtheilt, nach wahrscheinlichster Chronologie 107 [nach Pearson, Gieseler u. A. freilich erst 116] nach Rom abgeführt und dort als Märtyrer gestorben), ist eine Anzahl von Briefen auf uns gekommen, welche zum Theil — wenn auch nicht gerade in der vorliegenden Gestalt — im Zeitalter der apostolischen Väter, zum Theil wenigstens in der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden sind. Nachdem schon 1495 zu Paris drei angeblich ignatianische Briefe (1. ad beatam Mariam. 2. u. 3. ad St. Joannem apost.) im Druck erschienen waren, gab Faber Stapulensis ebdas. 1498 elf andere heraus (4. ad Tarsenses. 5. ad Antiochenos. 6. ad Heronem diaconum Antiochenum. 7. ad Philippenses. 8. ad Magnesios. 9. ad Trallianos. 10. ad Philadelphenses. 11. ad Smyrnaeos. 12. ad Ephesios. 13. ad Romanos. 14. ad Polycarpum). Als Champerius beide Sammlungen (Colon. 1536) in Einer Ausgabe vereinigte, fügte er einen 15. hinzu — ad Mariam Cassobolitam (von Cassobola in Cilicien). Alle diese Ausgaben boten aber nur lateinische Briefe, und die drei zuerst herausgegebenen scheinen auch ursprünglich in lateinischer Sprache abgefasst gewesen zu sein; von den zwölf übrigen dagegen fand und edirte V. H. Pacaeus (Frid) — aus einer Augsburg. Handschrift, Dillingae 1557 — den griechischen Urtext. Da nun diese Briefe, welche sehr entschiedene Zeugnisse davon ablegen, dass zur Zeit ihrer Entstehung die hierarchische Verfassung der katholischen Kirche schon vorhanden war, in der Controverse zwischen der römischen und protestantischen Kirche, sowie zwischen verschiedenen Denominationen der Letzteren (Anglikanern und Presbyterianern) eine bedeutende Rolle spielten, so wurde schon im 16. Jahrhundert sehr eifrig ihre Aechtheit erörtert, und diese Erörterungen führten bereits zu gewissen Ergebnissen, deren Richtigkeit heute allgemein anerkannt ist. Die Unächtheit jener drei nur lateinisch vorhandenen Briefe erkannten selbst römische Theologen, wie Bellarmin und Baronius, an, weil sie „den Geist des heiligen Ignatius nicht athmeten", und dieselbe ist, seitdem M. Maestraeus sie (1608) ausgesprochen hat, allgemein zugestanden. Dagegen stellte sich damals über die übrigen zwölf Briefe noch kein sicheres Urtheil fest. Während Bellarmin, Halloix u. A. die Ansicht verfochten, dass dieselben in der ihnen vorliegenden griechischen Recension von Ignatius her-

rührten, erklärten Andere sie entweder für erdichtet, oder sie erkannten zwar wirklich ignatianische Grundschichten darin an, waren jedoch der Meinung, dass dieselben durch starke Interpolationen überwuchert seien (so im Wesentl. Centur. Magdeb., M. Chemnitz, F. Socinus, Scultetus, Maestraeus u. A.). Dieser Streit war noch völlig unentschieden, als der Erzbischof Usher eine neue wichtige Entdeckung machte. Derselbe fand nämlich sieben angeblich ignatianische Briefe und zwar gerade diejenigen, die schon Euseb. (h. e. III, 36) erwähnt (die oben s. n. 8—14 aufgezählten), in einer neuen, kürzeren Recension (s. die ed. Oxon. von 1644). Was er entdeckte, war freilich nur eine alte lateinische Uebersetzung, indessen Isaak Vossius fügte den griechischen Urtext hinzu, den er in einem mediceischen Codex fand, wenigstens für sechs jener Briefe (ed. Amstelod. 1646), während der griechische Text des siebenten, des Briefes an die Römer, in dieser kürzeren Textesgestalt erst von Theod. Ruinart wiederaufgefunden und in den actis martyrum sinceris, Par. 1689, publicirt wurde. Diese neue Entdeckung hatte die Folge, dass diejenigen fünf Briefe, die auch jetzt noch nur in der längeren Recension vorlagen — und gerade diese waren schon längst am meisten dem Verdachte ausgesetzt gewesen — fast allgemein als Producte einer nachignatianischen Zeit erkannt wurden. Dagegen hielten die Meisten die sieben anderen, wie sie in der kürzeren Recension vorlagen, für im Wesentlichen ächt, obgleich man zugab, dass auch diese an einigen Stellen interpolirt seien. Zwar fehlte es auch jetzt nicht ganz an Gelehrten, die alle Briefe verwarfen, dies that namentlich Dallaeus (de scriptis, quae sub Dionysii Areop. et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur, Genev. 1666); aber die Angriffe dieser Kritiker wurden mindestens ebenso scharfsinnig zurückgewiesen, als begründet. Gegen Dallaeus schrieb der anglikanische Bischof J. Pearson seine „vindiciae epistolarum St. Ignatii“, Cantabrigiae 1672, und wenngleich dieses berühmte Werk die Hauptfrage nicht auf eine für alle Zeiten genügende Weise hat entscheiden können, so hat es doch die wichtige Thatsache für immer zur Anerkennung gebracht, dass die kürzere Recension dem ursprünglichen Texte wenigstens näher steht, als die längere. Freilich hat noch 1836 Meier nachzuweisen versucht, dass vielmehr die längere Redaction der ursprünglichen Gestalt näher komme (in den Stud. u. Kritiken, 1836, II, S. 340 f.); dieser Gelehrte wurde indessen namentlich von Rothe und Arndt widerlegt (von Jenem im Anhang zu seinen „Anfängen der christl. Kirche“, von Arndt in der genannten Zeitschr. 1839, I) und seitdem hat die längere Recension keinen namhaften Patron wieder gefunden. Eine andere Frage aber war, ob die Briefe der kürzeren griechischen Recension nun auch wirklich in dieser Gestalt von Ignatius herrühren. Dieselbe wurde von Rothe, Huther und Düsterdieck bejaht, hingegen von Baur und Schwegler verneint; Neander erklärte sie im Wesentlichen für ächt, gab inzwischen zu, dass sie stellenweise stark interpolirt seien. Eine neue Publication gab dem alten Streite einen neuen Anstoss und fügte ihm zugleich ein neues Objekt hinzu. Der Engländer Cureton hatte nämlich 1839 und 1843 in der nitrischen Wüste zwei syrische Handschriften gefunden, welche den Brief an Polykarp, den an die Ephesier und den an die Römer enthielten. Diese gab er heraus (u. d. T. the ancient Syriac version of the epistles of S. Ignatius, London and Berlin 1845); mit Hülfe seines syrischen Textes suchte er alsdann das griechische Wortgefüge wieder herzustellen, und in seinem corpus Ignatianum („a complete collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated and spurious“, by William Cureton, Berlin 1849) legte er die von ihm selbst herrührende griechische Recension dem gelehrten Publicum vor (vgl. auch: S. Ignatii epistolae, collatis edd. graecis versionibusque Syriaca, Armeniaca, Latinis recens. Petermann, Lips. 1849). Diese

dritte Textesgestalt stimmt nun weder mit der längeren griechischen, noch mit der kürzeren, die vor Zeiten Vossius fand, überein, sondern die Briefe erscheinen hier im Allgemeinen noch kürzer, als in der kürzeren griechischen; nur der Römerbrief enthält hier einige Stücke, die in jener ganz fehlen. Der Werth dieser dritten Recension, ihr Verhältniss zu den früher allein bekannten, vor allem aber ihre Ursprünglichkeit ist auch heute noch streitig. Doch ist mit Recht in weiten Kreisen anerkannt, dass keiner der inneren Gründe, welche uns daran hindern, die bisher bekannten Recensionen für ächt ignatianisch zu halten, auf die von Cureton publicirten Briefe Anwendung findet. Namentlich 1) findet sich in letzteren nicht, wie in ersteren, jene dem Anfang des zweiten Jahrhunderts offenbar noch fremde hierarchische Tendenz. In der kürzeren griechischen Recension wird nicht nur auf das kirchliche Amt überhaupt ein grosser Werth gelegt und nicht nur ein monarchischer Episcopat über den Presbytercollegien vorausgesetzt, sondern für denselben zugleich ein jus divinum beansprucht und dem Bischof als dem Vikar Christi dieselbe specifische Mittlerstellung zwischen den niederen Stufen und Christus zugesprochen, welche dieser zwischen Gott und der Kirche einnimmt (vgl. z. B. ad Ephes. c. 3. 4. 6. ad Smyrn. 8. ad Magn. 6. ad Phil. 3. ad Trall. 3). Dagegen stellt die kürzeste (syr.) Recension den Bischof zwar auch bereits als Monarchen über die Presbyterien, jedoch nur als Repräsentanten der Gemeindeeinheit und um der Ordnung willen, keineswegs aber als Stellvertreter Christi, als absolute Lehrautorität, als specifischen Mittler zwischen den niederen Stufen und Gott und als unumgänglichen Kanal der Gnadenwirksamkeit Gottes. 2) Was das Dogma betrifft, so polemisirt der Redactor der sieben griechischen Briefe gegen eine Art von gnostischem Doketismus, der zur Zeit des Ignatius noch nicht vorhanden war (Cerinth's Christologie ist judaistisch, aber nicht doketisch, s. oben §. 13). Diese Polemik fehlt in den drei syrischen Briefen, die überdiess selbst eine unentwickeltere Christologie vertreten, als der durch gnostisch-doketische Gegner bereits gewitzigte Redactor der Siebenzahl (s. das Nähere bei Lipsius p. 20 f. in der unten anzuführenden Abhandl. von 1856). Dazu kommt 3) dass aus den Citaten und Notizen der Kirchenväter erhellt, dass der Text, der sich in unserer (kürzeren) griechischen Recension findet, zwar schon dem Eusebius vorlag, aber erst 100 Jahre nach diesem allgemein in Gebrauch gekommen ist, während man sich vorher insgemein an den griechischen Text hielt, welcher der syrischen Recension zum Grunde liegt (über Polycarp. ad Philipp. c. 13 s. Ritschl, Altkath. Kirche. 2. Aufl. Anhang). Führen diese Thatsachen auf eine nähere Verwandtschaft des syrischen Textes mit den von Ignatius selbst wirklich geschriebenen Briefen, so kann doch andererseits nicht verkannt werden, dass der Gedankenzusammenhang in einzelnen Stellen in der (kürzeren) griechischen Recension ein befriedigenderer ist und einzelne Gedanken in dieser in klarerem Ausdruck vorliegen, als beim Syrer (vgl. z. B. ad Ephes. c. 4 die Stelle von den drei Mysterien). Diess erklärt sich aber hinlänglich bei der Annahme, dass der Letztere eine Verkürzung des Originaltextes darbietet, während die Interpolationen des Redactors der Siebenzahl sich natürlich nicht auf alle einzelnen Stellen des von ihm umgearbeiteten ächten Textes erstreckten. Nach allem diesem ist das Wahrscheinlichste, dass die syrischen Briefe zwar nicht Uebersetzungen der ächten ignatianischen Briefe sind, aber doch einen unmittelbaren Auszug aus drei ächten ignatianischen Briefen darstellen, der nichts enthält, was diesen fremd war, wenngleich er nicht Alles wiedergibt, was sie enthielten. Die sieben griechischen Briefe dagegen entstanden dadurch, dass die ächten Briefe des Ignatius etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts in hierarchischem Interesse umgearbeitet und durch Interpolationen

erweitert wurden und dass nach dem Muster dieser umgearbeiteten Briefe eine Anzahl neuer erdichtet wurde, ein Verfahren, welches sodann in einer weit späteren Zeit an der Siebenzahl selbst wiederholt wurde und zu einer ferneren Entstellung und Vermehrung der pseudo-ignatianischen Literatur führte. — Die drei ächten Briefe verfasste Ignatius während seiner Reise von Antiochien nach Rom; jeder derselben hat einen eigenthümlichen Inhalt, während die vier Briefe, welche der Interpolator zu den drei interpolirten hinzudichtete, aus einigen wenigen gemeinsamen stereotypen Gedanken bestehen. Sie beginnen fast alle mit dem Lobe der Empfänger oder ihres Bischofs, empfehlen strengen Gehorsam gegen die Gemeindebeamten und insonderheit die Bischöfe als Stellvertreter Gottes und warnen vor den Häretikern. Dazwischen sind anderweitige sittliche Ermahnungen eingestreut. Von den ächten Briefen bewegt sich in diesem Gedankenkreise, jedoch (s. ob.) ohne in die hierarchischen Uebertreibungen des tendentiösen Interpolators zu verfallen, nur der an den Polykarp, welcher hauptsächlich das christliche Hirtenamt betreffende Anweisungen enthält (Ermahnungen zur Aufrechterhaltung der bischöflichen Autorität, sowie der Ordnung und Einheit der Gemeinde). Dagegen entspricht der Inhalt des Briefes an die Römer (den Ignatius wahrscheinlich einem Freunde mitgab, welcher Gelegenheit hatte, noch schneller und eher, als der Verfasser, nach Rom zu gelangen), dem Zwecke desselben, die Empfänger von Schritten, die sie etwa zur Verhütung seines Märtyrertodes thun möchten, zurück zu halten; er athmet glühende Sehnsucht nach dem Märtyrertode (schön sei es, „niederzugehen von der Welt gen Gott, um in ihn aufzugehen"). Der Brief an die Ephesier endlich enthält einen Versuch, den eigenthümlichen Werth und die Ueberlegenheit des Christenthums sowie des Christen gegenüber allem Ausserchristlichen und Vorchristlichen zusammenfassend darzustellen, nebst der Aufforderung, diese Ueberlegenheit durch beschämende Liebe auch den Widersachern fühlbar zu machen. Dogmatische Reflexionen liegen den ignatianischen Briefen fern; gleichwohl ist deren katholische und zwar heidenchristlich-paulinische Grundrichtung unverkennbar.

Der Brief des Polykarp an die Philipper gehört zwar selbst dem Zeitalter der apostolischen Väter (wenigstens dem Zeitraum bis 125) nicht an, wohl aber der Verfasser desselben, der, als Bischof von Smyrna, wahrscheinlich 167 (den 26. März, s. die Abhandl. von Gensler in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1864, I) mindestens 86 Jahr alt (eccles. Smyrn. epist. circular. bei Euseb. h. e. IV, 15) den Märtyrertod erlitt. Nach Irenaeus, seinem Schüler (ep. ad Florin. bei Euseb. h. e. V, 20) wurde er von Aposteln unterwiesen (adv. haer. III, 3, 4), nach Tertull. (praescript. 32) und Hieronymus (de vir. illustr. c. 17) vom Apostel Johannes zum Bischof der Smyrnäer eingesetzt. Unter Anicet hielt er sich eine Zeit lang in Rom auf, um mit diesem über den Tag der Passahfeier zu unterhandeln (Euseb. h. e. V, 24; vgl. Iren. a. a. O.). Im Uebrigen ist nur sein Lebensende (aus dem Cirkularschreiben der Gemeinde von Smyrna bei Euseb. a. a. O.) und jenes Sendschreiben bekannt (s. Euseb. h. e. V, 20), die einzige uns erhaltene Urkunde von seiner Hand. Dasselbe enthält (c. 11 u. 12) ein Gutachten über das Verfahren, welches die philippensische Gemeinde gegenüber einem ihrer Presbyter, der Gemeindegelder unterschlagen hatte und desshalb abgesetzt war, zu beobachten habe. Diesem Gutachten gehen jedoch verschiedene anderweitige Ermahnungen und Herzensergiessungen voraus, und zwar wendet sich Polykarp nach dem Eingang (c. 1) zunächst mit einigen allgemeinen Ermahnungen (c. 2—4), unter denen nur die Warnung vor der Habsucht einigermassen hervorsticht, an alle seine Leser, sodann (c. 5—6) insonderheit an die verschiedenen einzelnen Stände (Männer, Weiber, Wittwen, Jugend) und Gemeindebeamten (Diakonen und Pres-

byter, die von den Bischöfen noch nicht unterschieden werden). Darauf folgt (c. 7—10) eine Warnung vor den Irrlehrern nebst Empfehlung der Beständigkeit und Beharrlichkeit. In den beiden Schlusskapiteln (c. 13. u. 14) werden endlich einige äusserliche und persönliche Angelegenheiten erledigt. Neben anderweitigen Citaten sind die aus den paulinischen Briefen angeführten Stellen besonders zahlreich, und der Verfasser bekennt sich ausdrücklich zur paulinischen Rechtfertigungslehre, ohne Pauliner im engeren Sinne zu sein. Dass er aber Katholiker ist, erhellt ohnehin aus seinem Verhältniss einerseits zu den Aposteln, andrerseits zu Irenaeus. Für die Aechtheit des Briefes im Ganzen und Grossen spricht das Zeugniss des Irenaeus (adv. haer. III, 3, 4), welches wegen des Verhältnisses, in dem dieser zu Polykarp stand, hier sehr in's Gewicht fällt. Doch nöthigen uns mehrfache erhebliche innere Widersprüche, den Brief an einigen Stellen für interpolirt zu erklären, so namentlich am Ende des c. 5 die Aufforderung, sich den Presbytern und Diakonen zu unterwerfen „ὡς θεῷ καὶ Χριστῷ", welche mit der im Uebrigen gar nicht hierarchisch überspannten Ansicht des Verfassers über das Amt im Widerspruch steht, ferner diejenigen ohnehin verdächtigen Stellen, welche, wenn sie ächt wären, zu der Annahme nöthigen würden, dass der Brief sehr bald nach dem Tode des Ignatius verfasst sei (namentlich c. 13, vgl. auch c. 9 u. 1). Denn die Polemik des Verfassers gegen gnostische Doketisten (c. 7) weist vielmehr auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts als Abfassungszeit.

Der Brief an Diognet. 1. Inhalt. Der Verfasser, ein für das Evangelium begeisterter Heidenchrist, ertheilt dem Heiden Diognet, dem das Benehmen der Christen, besonders ihre Todes- und Weltverachtung, sowie ihre Bruderliebe Erstaunen und Interesse für deren Religion eingeflösst hatte, Auskunft über den Unterschied der christlichen Gottesverehrung von der heidnischen und jüdischen, über deren Ursprung und nothwendige Vorbereitungen, sowie über den ihr entsprechenden sittlichen Geist der Christen. An den Heiden tadelt der Verfasser (cap. 2) die Verehrung der todten im Grunde von ihnen selbst missachteten Götzen, die ja nichts anderes seien, als aus vergänglichem Stoffe bereitete Gebilde der Menschenhand, an den Juden (cap. 3 u. 4) die thörichten Opfer, sowie die lächerlichen Speiseverbote, Fasten und Feiertage nebst der Werthlegung auf die Beschneidung. Auf diese ziemlich äusserliche, aber doch mehr kindliche als kindische Kritik des Heidenthums und des Judenthums folgt (cap. 5—9) eine mit fast genialer Einfalt offenbar nach ureigenen lebendigen Eindrücken entworfene Zeichnung des Christenthums und der Christen. Diese leben, sagt der Verf. c. 5, wie andere Menschen und doch völlig anders; „sie nehmen an allem Theil, wie Bürger, und sie erdulden Alles, wie Fremde; jegliche Fremde ist ihnen Vaterland, und jegliches Vaterland ist ihnen Fremde"; . . . „ihr Tisch ist ein gemeinsamer, aber kein gemeiner" . . . „sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, und durch ihre eigenen Lebenssitten überbieten sie die Gesetze. Sie lieben Alle und werden von Allen gehasst." Was im Körper die Seele ist, sind (c. 6) die Christen in der Welt. Diese erhabene Stellung verdanken sie aber keinem Menschen (c. 7), sondern Gotte, der ihnen „die Wahrheit und das heilige und unergründliche Wort" in's Herz pflanzte und zwar durch Christus, den bei aller Machtfülle Sanftmüthigen, den er freilich in Zukunft als Richter wiedersenden wird. Da kein Mensch (c. 8) Gott je gesehen, konnte nur dieser sein Sohn ihn offenbaren, dem er allein seinen grossen und unaussprechlichen Gedanken mittheilte. Empfangen wird aber diese Offenbarung durch den Glauben, der (cap. 9) einerseits in der Erkenntniss der eigenen Ohnmacht, andererseits im Vertrauen auf den mächtigen und barmherzigen errettenden Gott wurzelt, aber eben desshalb von den Menschen erst durch Erfahrung erlernt werden musste, daher die Erlösung nicht früher

erfolgen konnte, als sie erfolgte. Ausser dem Prolog (c. 1) und dem Epilog (c. 10), deren Aechtheit keinem Zweifel unterliegt, ist jenem Kern des Briefes in der jetzigen Gestalt desselben noch ein mit diesem höchst mangelhaft verknüpfter Anhang hinzugefügt (c. 11 u. 12), der jedoch durch das Fehlen einer klaren und harmonischen Gedankenentwickelung, durch seinen in grellem Abstand zum Vorhergehenden etwas geschraubten Stil und andere auffällige Umstände (anstatt Diognet's wird hier eine Mehrzahl von Lesern und zwar zum Theil solchen, die nicht mehr Heiden waren, vorausgesetzt, ferner eine bereits feststehende Orthodoxie in einem Kirchenorganismus von compacter Einheit) deutlich genug verräth, dass er ursprünglich nicht zum Briefe an Diognet gehörte, und frühestens im dritten Jahrhundert entstanden sein kann. 2. Der Verfasser des Briefes ist unbekannt. Justin der Märtyrer, dem ihn die Handschriften beilegen, kann ihn nicht geschrieben haben, weil dessen aller Abrundung, Klarheit, Feinheit und Lebendigkeit entbehrende Darstellungsform in logischer und rhetorischer Beziehung eine fühlbar andere ist, als die unseres Sendschreibens, ein Unterschied, der sich weder aus der Verschiedenheit der beiderseits behandelten Stoffe, noch durch die Voraussetzung weit von einander abstehender Zeitpunkte im Leben Eines und desselben Verfassers hinreichend erklären lässt; ferner, weil die Gesammtanschauung vom Judenthum sowohl wie vom Heidenthum beiderseits eine verschiedene ist und ausserdem viele einzelne Punkte (z. B. das Verhältniss des Logos zur alttestamentlichen Offenbarung) verschieden gefasst werden. Der Empfänger des Briefes, Diognet, ist nur dem Namen nach bekannt, seine Identität mit dem (aus Capitolin. vit. Anton. c. 4) bekannten Lehrer des Marc Aurel ist eben nur möglich. 3. Zeit der Abfassung. Das über die Anfeindungen der Christen von Seiten der Juden am Schluss des cap. 5 Bemerkte weist auf eine Zeit, wo dem jüdischen Gemeinwesen selbst noch nicht der Todesstoss versetzt war, also vor dem Ende des Krieges unter Barkochba (135). Andererseits setzt das bei Erwähnung der jüdischen Ceremonien (cap. 3 u. 4) gebrauchte tempus praesens das Fortbestehen des (im Jahre 70 zerstörten) Tempels nicht voraus, während jene maasslose Geringschätzung der jüdischen Ritualsitten, in der sich der Verfasser gefällt, im Munde eines Katholikers eine gewisse Ferne von apostolischen Kreisen und Zeiten verräth (ein Apostelschüler heisst der Verfasser nur in dem nicht in Betracht kommenden Anhang, cap. 11). Nimmt man die Art hinzu, in der von den bereits erduldeten Christenverfolgungen geredet wird (schon viele waren den Märtyrertod gestorben, unter den Heiden hatte die Standhaftigkeit und Todesverachtung der Christen schon Aufsehen erregt), so erscheinen die Jahre zwischen 110 und 125 als der wahrscheinlichste, freilich nicht mit Gewissheit festzustellende Zeitpunkt der Abfassung. 4. Dogmatische Grundrichtung. Obgleich der Verfasser auch seinerseits die den aufgeklärten Heiden seines Jahrhunderts gemeinsame philosophische Durchschnittsbildung bekundet, welche bei ihm eine platonische Färbung hat, so fehlt es ihm doch an der Geneigtheit oder auch an der Befähigung zu selbstständiger das Dogma fortbildender christlicher Gnosis, sei es im häretischen, oder sei es im apostolisch-katholischen Sinne. Vielmehr reproducirt er im Wesentlichen die paulinische Lehre vom Heil (die er sehr tief in's Gemüth aufgenommen hat), soweit er dieselbe verstanden hat. Weicht er dabei namentlich in seiner oberflächlichen, von keiner Einsicht in die heilsgeschichtliche Bedeutung des Volkes Israel und des mosaischen Gesetzes getragenen Beurtheilung des Judenthums von Paulus ab, so verräth doch seine Christologie und Soteriologie zur Genüge eine apostolisch-katholische Grundrichtung.

Die Vermächtnisse der zwölf Erzväter (*διαθῆκαι τῶν δώδεκα πατριαρχῶν, τῶν υἱῶν Ἰακώβ, πρὸς τοὺς υἱοὺς αὐτῶν*) sind das Werk eines Judenchristen,

welcher in der Form erdichteter Abschiedsreden der Söhne Jakob's an ihre Söhne seine noch ungläubigen Brüder zur Annahme des Christenthums einladet. Den Inhalt bilden hauptsächlich sittliche Ermahnungen, aber an diese Ermahnungen schliessen sich Weissagungen, und diese erstrecken sich bis in die christliche Zeit hinein. Nicht ohne Geschicklichkeit hat der Verfasser mit Hülfe des ersten Buches Mosis und gewisser jüdischer Traditionen und Sagen den individuellen Charakter jedes der zwölf Brüder zu erforschen gewusst und legt jedem je nach seinen besonderen Lebenserfahrungen, nach seiner besonderen ethischen Richtung, ja auch nach seinen besonderen früher begangenen Sünden eigenthümliche und besondere Ermahnungen in den Mund. Eine ceremoniell-asketische Richtung tritt in diesen Ermahnungen wenigstens nicht in hohem Grade hervor. Die jüdischen Speisegesetze oder gar die Beschneidung einzuschärfen, ist der Verfasser weit entfernt. Wenn er Mildthätigkeit, Keuschheit, Mässigkeit und Friedfertigkeit empfiehlt, so sind diese Vorschriften ebenso gut christlich wie jüdisch. Schärfer aber tritt der christliche Standpunkt in den Weissagungen hervor, die er den zwölf Patriarchen in den Mund legt. Dieselben betreffen die Erscheinung des Messias, das Aufgehen seines Sternes, seine jungfräuliche Geburt, sein Leiden, seine Verwerfung von Seiten der Juden, die Zerreissung des Vorhangs im Tempel, Christi Auferstehung, die Einsetzung der Taufe und des Abendmahls, das Auftreten des Paulus als Bekehrers der Heiden, endlich die Zerstörung Jerusalems und die Zerstreuung der Juden. Mit dieser letzteren Prophezeiung schliessen die eigentlich historischen Ereignisse, die vorausgesagt werden. Ausser diesen aber wird auch noch die Eschatologie berührt, wenigstens die dereinstige Auferstehung der Todten, das jüngste Gericht, die Vernichtung des Satans und die schliessliche Vollendung des Reiches Christi. Die wichtigsten unter den Stammvätern sind dem Verfasser ausser dem Joseph, den er wegen seiner Leiden und rettenden Thaten als einen Typus des Messias hinstellt, Juda und Levi, Ersterer als Repräsentant des Königthums, Letzterer als Repräsentant des selbst über das Königthum erhabenen Priesterthums. Beide aber sieht er in Christus vereinigt, der nach ihm aus Juda und Levi stammt. Ist nun diess der Inhalt, so ist offenbar der Zweck kein anderer, als der, die Juden zur Anerkennung der Messianität Jesu und zur Bekehrung, zur Annahme der christlichen Taufe zu veranlassen. Zu diesem Zwecke müssen die Patriarchen weissagen, dass das im alten Bunde immer tiefer gesunkene Priesterthum in Jesu Christo wieder neu aufleben und in ihm als dem Messias seine wahre Vollendung finden werde. Hiernach ist der Verfasser ein Christ. Das Buch ist zwar in seiner gegenwärtigen Gestalt stark interpolirt, indessen die christliche Grundtendenz kann nicht erst durch Interpolation in dasselbe eingeschwärzt sein. Aber er ist ein Christ jüdischer Abkunft. Die Heidenchristen gaben sich in der Regel nicht viel Mühe, die ungläubigen Juden zum Christenthum zu bekehren; auch die vom Verfasser gewählte Einkleidung lässt in ihm einen gebornen Israeliten vermuthen. Sein Judenchristenthum ist jedoch nicht das ebionitische. Zwar hält er sich in seinen ethischen Vorschriften durchaus an das alte Testament und spricht mehr vom Gesetz, als vom Glauben; allein er thut jenes nicht in dem antipaulinisch-ebionitischen Sinne; und das Gesetz ist ihm nur ein andrer Ausdruck für den Willen Gottes; nirgends findet sich eine Spur davon, dass er den Heiden als Bedingung des Eintritts in das Reich Gottes das mosaische Cerimonialgesetz und die Beschneidung auferlegt wissen will. Den Paulus erkennt er entschieden als Apostel an, und, was das Wichtigste ist: Christus ist ihm nicht nur, wie den Ebioniten, Prophet und allenfalls König, sondern auch Hoherpriester. Zur Bestimmung der Abfassungszeit fehlt es nicht ganz an Anhaltepunkten. Denn einerseits wird die Zerstörung

Jerusalems vorausgesetzt (vgl. Levi 15; Napht. 4). Andererseits sind dem Verfasser schon verschiedene Schriften des neuen Testaments bekannt, so namentlich die Apokalypse des Johannes, wahrscheinlich auch der Jakobusbrief und der Hebräerbrief. Da nun diese Schriften in weiteren Kreisen erst einige Jahrzehnte nach ihrem Entstehen bekannt wurden, so ist unsere Schrift schwerlich noch im ersten Jahrhundert entstanden. Doch setzt dieselbe eine Zeit voraus, wo das Verhältniss zwischen Judenchristen und Juden ein relativ friedliches, wenigstens nicht im äussersten Grade gespanntes war, so dass der Versuch eines Judenchristen, die Juden zur Annahme des Christenthums zu bewegen, auf Erfolg rechnen konnte. Diess passt weder auf die Zeit nach der völligen Zerstörung des jüdischen Gemeinwesens unter Hadrian, noch auf die Zeit, welche dem letzten jüdischen Kriege unmittelbar vorherging; denn damals herrschte die äusserste Erbitterung zwischen Juden und Christen. Es ist hiernach wahrscheinlich, dass das Buch zwischen den Jahren 100 und 110 nach Chr. entstand.

Der Hirte (Ποιμήν, Pastor) des Hermas ist ein der Form nach apokalyptisch-symbolisches (nicht sowohl der Offenbarung Johannis als dem vierten Buch Esras nachgebildetes) d. h. in Schilderungen und Deutungen erdichteter Visionen und Weissagungen sich bewegendes Pseudepigraphon, entstanden im zweiten Viertel des zweiten Jahrhunderts zu Rom, seinem Inhalte nach eine an die Christenheit dieser Zeit gerichtete kunstvoll angelegte und im grossen Maassstabe ausgeführte Busspredigt. Seinen Namen verdankt das Buch einer seiner Hauptfiguren, dem „Engel der Busse“, von dem der Verfasser den angeblichen Hermas seine Offenbarungen empfangen lässt und der in der Gestalt eines Hirten auftritt (Vis. 5). Eingetheilt erscheint es in den Handschriften in (5) ὁράσεις (visiones) (12) ἐντολαί (mandata) und (10) παραβολαί (similitudines); doch ist diese Eintheilung in Gesichte, Gebote und Gleichnisse, welche nicht vom Verfasser selbst herrührt, nicht durchweg sachgemäss. Motivirt ist die dringende Aufforderung zur Busse durch den Hinweis auf die nahe bevorstehende Vollendung der Kirche und auf das Weltgericht, mit dessen Eintritt die Busse ein Ende haben werde und dem die Bekehrung nothwendig vorausgehen müsse, falls sie dem Sünder noch zu Gute kommen solle. Das Gebiet, in welchem sich die Bussfertigkeit bewähren soll, ist auf der einen Seite ganz unbeschränkt, die sittlichen Vorschriften erstrecken sich auf alle Seiten und Fragen des Lebens. Nichtsdestoweniger treten doch einige besondere Beziehungen in den Vordergrund. Namentlich straft der Verfasser die maasslose Genusssucht und das Hangen an irdischen Gütern, ferner warnt er dringend vor Verleugnung des Christenthums in den Verfolgungen; sodann sind gewisse Fragen über die Ehe ein Gegenstand, dem er ein besonderes Interesse zuwendet. Dem Klerus wirft er Herrschsucht, Mangel an Eintracht und Zuchtlosigkeit vor. Endlich spricht er sich über die wahre und falsche Prophetie in einer Weise aus, die auf eine besondere Veranlassung schliessen lässt; ohnehin ist es nicht zufällig, dass er selbst eine prophetisch-apokalyptische Darstellungsform gewählt hat. Die genannten Punkte, denen der Verfasser eine specielle Aufmerksamkeit zuwendet, sei es um gewisse Pflichten einzuschärfen, sei es um einer rigoristischen Zucht entgegenzutreten, spielen nun aber eine Hauptrolle bei den Montanisten. Es ist daher mit Recht bemerkt worden, Hermas bezeichne ein auf römischem Boden sich bewegendes lokales Vorspiel des phrygischen Montanismus, welcher bald nach der muthmasslichen Abfassungszeit des Buches (nach der Mitte des 2. Jahrh.) fast alle Theile der Kirche in Aufregung versetzte. Im Allgemeinen theilt der Verfasser die im Montanismus zum vollen Durchbruch gekommene Tendenz, der Verweltlichung der Kirche durch eine strenge Bussdisciplin entgegenzutreten, ferner die Neigung,

sich auf neue prophetische Enthüllungen zu berufen, um seinen reformatorischen Ideen Eingang zu verschaffen; dazu kommt die kritische Stellung gegenüber dem bestehenden Clerus und die eschatologische Begründung seiner Busspredigt. Aber innerhalb dieser Richtung steht er auf Seiten der gemässigten Partei. In dogmatischer Beziehung erweist er sich als einen entschiedenen Judenchristen, doch ist sein Augenmerk nicht vorwiegend darauf gerichtet, die herrschende Lehre umzugestalten, sondern auf sittliche und disciplinarische Fragen. Seine Ausdrucksweise ist weit mehr, als die aller heidenchristlichen Schriften aus dem nachapostolischen Zeitalter, hebräisch gefärbt (s. Lipsius in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. 1865, S. 270), und im alten Testament ist er nicht bloss sehr bewandert, sondern der ganze Rahmen seiner Anschauung von der Kirche, ihrer Vergangenheit und ihrer Zukunft, ist ein alttestamentlich-theokratischer. Dem entspricht auch die jedes paulinischen Zuges baare Ansicht vom Glauben, als dessen Gegenstand in ächt judenchristlichem Stile der Satz hingestellt wird, dass Ein Gott ist, der alle Dinge erschaffen hat (Mandat. 1), und selbst die Christologie „geht nirgends über den streng judenchristlichen Monarchianismus hinaus". Wenn daher bei irgend einem der bisher erwähnten Schriftsteller die katholische Grundrichtung bezweifelt werden könnte, so wäre es bei Hermas. Doch befindet sich derselbe allerdings auf dem Wege vom Judenchristenthum zum Dogma der Glaubensregel. Er klebt nicht mehr am mosaischen Gesetz, und obgleich er Christum als einen neuen Gesetzgeber betrachtet, so „erschöpft sich ihm doch das Christenthum nicht im Begriff des göttlichen Gesetzes, sondern hat zugleich das evangelische Moment der Sündentilgung in sich aufgenommen" (vgl. z. B. Sim. 5, 6; Mand. 4, 3; Sim. 9, 16). So sehr er auf Werke dringt, so sind es doch nicht die von den Ebioniten eingeschärften; an die Stelle der Beschneidung ist ihm die Taufe getreten, die er freilich magisch fasst. „Durch alles dieses wird die Ansicht bestätigt, dass der Hirte des Hermas zwar noch immer ein ächt judenchristliches Product, aber doch dem nachmaligen katholischen Standpunkte so weit genähert ist, dass man seine Lehren von der ἐκκλησία ϑεοῦ als der specifisch christlichen Gemeinschaft, von dem ἐν σαρκί offenbarten präexistenten υἱὸς τοῦ ϑεοῦ, von der allgemeinen Heilsnothwendigkeit des Bekenntnisses zu ihm und der Taufe auf seinen Namen, endlich von der durch Christi κόπος und μόχϑος vermittelten Reinigung des Volkes von seinen Sünden, füglich als die Brücke bezeichnen darf, welche von dem älteren Judenchristenthum zu der späteren katholischen Glaubensregel hinüberleitet" (Lipsius a. a. O., S. 282). Sicherlich haben die Katholiker selbst den Verfasser als einen der Ihrigen betrachtet. Einige derselben erklären das Buch sogar für inspirirt und, indem sie glauben, dass der Verfasser der Röm. XVI, 14 genannte Hermas sei (so ausdrücklich Origen. explanat. in epist. ad Roman. XVI, 14), stellen sie es den kanonischen Schriften an die Seite. Wenigstens Irenaeus bedient sich, indem er es citirt, des Ausdrucks: καλῶς οὖν εἶπεν ἡ γραφή (vgl. Iren. adv. haer. IV, 20, 2 mit mandat. 1). Mit kaum minder hoher Verehrung sprechen Clem. Alex. (Strom. I, c. 29, p. 426; II, c. 1, p. 430; VI, c. 15, p. 806) und (vor seiner montanistischen Periode) Tertullian vom Hirten (de orat. c. 12, vgl. dagegen de pudicit. c. 10). Euseb. setzt ihn (h. e. III, 25) in dieselbe Klasse mit der Offenbarung Johannis und dem Barnabasbrief, und wenn er ihn zu den νόϑα rechnet, so bezeichnet er ihn damit doch nur (nach dem Vorgang des Origenes) als ἀντιλεγόμενον (s. das Nähere und die übrigen Urtheile der Kritiker bei Hilgenfeld, A. V. S. 180 ff.). Was die Zeit der Abfassung anlangt, so sprechen das Verhältniss zum Montanismus, die Phase, in der einerseits das Judenchristenthum (im Untergang begriffen) andererseits der Katholicismus (im ersten Aufschwung begriffen) beim Verfasser erscheint, endlich

die schon nicht mehr fehlende Berücksichtigung der häretischen Gnosis (Sim. 9, 22; auf karpokratianische und nicolaitische Theorien wird angespielt Sim. 5, 7, aber noch nicht auf Markion) für das zweite Viertel des zweiten Jahrhunderts. Damit stimmt in chronologischer Beziehung die Notiz im sogenannten Muratorischen Fragment, der Verfasser sei Hermas, ein Bruder des Pius (röm. Bischofs von 139 bis 155). Im Uebrigen verdient diese Notiz aber keine sonderliche Beachtung. Denn der wahre Grund, warum der Hirt einem Hermas als Verfasser beigelegt wurde, ist der, dass das Buch sich selbst dem apostolischen (Rom. XVI, 14 erwähnten) Hermas beilegt (s. Vis. II, 4, wo Clemens, der aus den Homilien und Recognitionen bekannte angebliche Begleiter des Apostels Petrus, als Zeitgenosse des Empfängers dieser Offenbarungen figurirt). Wer nun ausser dem Hermas, dem das Buch (freilich vermöge einer nachweislichen Fiction) sich selbst beilegt, einen zweiten späteren Hermas sucht und findet, der es wirklich verfasst haben soll, dessen Entdeckung erscheint eben gesucht. Der Verfasser ist unbekannt.

Gesammtausgaben der apostolischen Väter:

S. S. Patrum, qui temporibus apostol. floruerunt, opera ed. J. B. Cotelerius. Paris 1672, ed. 2 (Antwerp. 1698) und ed. 3 (Amsterdam 1724) curavit J. Clericus. Biblioth. patr. apostolic. graeco-latina ed. Thom. Ittigius, Lips. 1699. Epistolae patrum apostolic. cum . . praefatione J. L. Frey, Basil. 1742. Patr. apostolicorum opp. genuina cur. Ric. Russel, Lond. 1746. S. Clementis Rom., S. Ignatii, S. Polycarpi, patrum apost., quae supersunt recens. G. Jacobson, Oxon. 1838, ed. IV, 1863. Patr. apostolicorum opera, recogn. C. J. Hefele, Tubing. 1839, ed. IV, 1855. Patr. apostolic. epistolae, recensuit Fr. X. Reithmayr, Monach. 1844. Patr. apostolicor. opp. recens. R. M. Dressel, Lips. 1857, ed. II, 1863. —

Abhandlungen über die apostolischen Väter insgesammt:

Heyns, Junius et van Gilse: de patrum apostolicorum doctrina morali, Lugd. Bat. 1833. A. Hilgenfeld: die apostol. Väter, Halle 1853. Lübkert: die Theologie der apostolischen Väter (in Niedner's Zeitschr. f. die histor. Theol. 1854, IV). Vgl. auch die Prolegomena in den gen. Ausgaben.

Die Briefe des Clemens an die Korinthier gab zuerst (nach dem einzigen vorhandenen codex Alexandrinus) Patricius Junius heraus, Oxon. 1633 (2. Aufl. 1637), sodann gleichfalls separatim J. J. Maderus (Helmst. 1654), Joh. Fell (Oxon. 1677, den ersten auch schon 1669), P. Colomesius (Lond. 1687. 1694), H. Wotton (Cantabrig. 1718, nach einer neuen Collation), zuletzt A. Hilgenfeld (Nov. Test. extra canonem receptum, fascic. I: Clementis Romani epistulae. Edidit, comment. crit. et adnotat. instruxit A. H. Lips. 1866).

Die pseudoclementinischen Briefe de virginitate edirte zuerst Wetstein am Schlusse seiner Ausgabe des neuen Testaments (Amst. 1752), neuerdings J. Th. Beelen (S. Patris nostri Clementis Rom. epistolae binae de virginitate syriace, Lovan. 1856).

Abhandlungen über Clemens Romanus lieferten namentlich: Abr. Calovius (Clementis epistola νοθείας convincitur, Vitemb. 1673), Freudenberger (hist. recentioris controversiae de S. Clementis epistolis, Lips. 1755), Thoenissen (zwei theol. Abhandlungen, I: über die Authenticität und Integrität des 1. Brief. d. Clem. v. Rom, 1841), Francke (die Lehre des Clemens, in der Zeitschr. f. luther. Theol. 1843, III), Gundert (der Brief des Clem. von Rom an die Kor., ebendas. 1854, I—III), E. Ecker (disquisitio crit. et hist. de Clem. Rom. priore ad Cor. epistola, Trajecti ad Rh. 1854), Lipsius (de Clem. Rom. epistola ad Cor., Lips. 1855), Volkmar (über Clem. v. Rom und die nächste Folgezeit, in den theol. Jahrb. 1856, III,

vgl. Hilgenfeld's Abhandl. in s. Zeitschr. f. wissensch. Theol. Jahrg. I, H. 2), Hagemann (über den zweiten Brief des Clemens von Rom, in der Tüb. theol. Quartalschr. 1861, IV) und Knoedel (in den theol. Stud. u. Krit. 1862, IV). Vgl. auch Laurent: zur (Text-) Kritik des Clemens von Rom (in der Zeitschr. f. luther. Theol. 1863, III).

Den Barnabasbrief gab griechisch (jedoch ohne die ersten fünftehalb Capitel) und in (alter) lateinischer Uebersetzung (die aber nur bis c. XVII. inclus. reicht) zuerst Lucas d'Achery (Par. 1645) heraus; in verbesserter Gestalt zusammen mit den ignatianischen Briefen J. Vossius (Amstelod. 1646, 2. Aufl. Lond. 1680) u. A. Vollständig ward der griechische Text erst in der von Tischendorf entdeckten sinaitischen Bibelhandschrift wiederaufgefunden. Auf Grund derselben edirte G. Volkmar die bis dahin vermissten Anfangscapitel (monumentum vetustatis christianae ineditum, Turici 1864). Eine neue Recension des ganzen Briefes lieferte Hilgenfeld (Nov. Test. extra canonem receptum, fascic. II: Barnabae epistula. Integram graece primum ed. A. H., Lips. 1866).

Ueber den Barnabasbrief handeln insbesondere: Henke (de epistolae quae Barn. tribuitur authentia, Jen. 1827), Rördam (de authentia epist. B., Havn. 1828), Haverkorn de Rysewyk (de Barn., Arnhem. 1835), Ullmann (in d. Stud. u. Krit. 1828, S. 377 f.), Schenkel (ebdas. 1837, S. 652 f.), Hug (in der Zeitschr. f. die Geistlichk. d. Erzbisth. Freiburg II, 138 f. III, 208 f.), Hefele (das Sendschreib. des Ap. Barnab. auf's neue untersucht, Tüb. 1840), Francke (in d. Zeitschr. f. luth. Theol. 1840, II), Weizsaecker (zur Kritik des Barnabasbriefes, Tübing. Festprogr. 1863), Volkmar (über den Barnabasbrief nach dem Cod. Sinait., in Hilgenfeld's Zeitschr. f. w. Theol. 1865, IV) und J. Kayser (über den sogen. Barnabasbrief, Paderborn 1866).

Die bemerkenswerthesten Ausgaben der ignatianischen Briefe sind oben (S. 104 f.) bereits angegeben. Ueber dieselben handeln ausser den ebendaselbst erwähnten Autoren: Huther (in Niedner's Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1841, IV), Düsterdieck (de Ignatianarum epistolar. authentia, Gotting. 1843), Bunsen (die drei ächten und die vier unächten Briefe des Ignatius; und: Ignat. von Antioch. und seine Zeit, Hamb. 1847), Baur (die ignat. Briefe und ihr neuester Kritiker, Tüb. 1848), Denzinger (über die Aechtheit des bisherigen Textes der ignatian. Briefe, Würzb. 1849), Uhlhorn (in Niedner's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1851, I. u. II.), Pierre Vaucher (recherches critiques sur les lettres d'Ignace d'Antioche, Genève 1856), Lipsius (über die Aechtheit der syr. Recension der ignatian. Briefe, in Niedner's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1856, I; und: über das Verhältniss des Textes der drei syr. Briefe des Ignat. zu den übrigen Recensionen, in den Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes I, 3, Leipz. 1859), B. Weiss (in Reuter's Repertorium 1852, Septemb., und in Hollenberg's deutscher Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leb. 1859, No. 47 u. 48), A. Merx (Meletemata Ignatiana. Hal. Saxon. 1861, vgl. die Recension von H. Ewald in den Götting. gelehrten Anzeigen 1862).

Den Brief des Polykarp gab zuerst — in alter lat. Uebersetzung — nebst elf ignatianischen Briefen und den Schriften des Pseudodionysius J. Faber Stapulensis heraus, Par. 1498; griechisch und latein. zuerst P. Halloix (in Illustrium orientalis eccles. scriptorum vitis et documentis, T. I, Duaci 1633, p. 525 f.). Der griech. Text ist jedoch nur fragmentarisch erhalten (s. die neuesten Ausg. in Br. Lindner's biblioth. patr. eccles. selectissima, fasc. I, Lips. 1857 und in Dressel's PP. apost. opp. ed. II, Lips. 1863). Ueber ihn handeln in älterer Zeit u. A. Caspar Cruciger (orat. de Polycarpo, im 3. Th. der Declamationes Vitebergens., p. 708 f.) und E. Tentzel (Comm. de Polyc., Vitemb. 1684); neuerdings

besonders A. Ritschl (der Brief des Polykarp an die Philipp., im Anh. der „Entstehung der altkath. Kirche“, 2. Aufl.).

Der Brief an den Diognet, griechisch zuerst von H. Stephanus (Par. 1592) mit Pseudojustin's Orat. ad Gentiles zusammen edirt, wurde seitdem in der Regel in Gemeinschaft mit den Werken Justins des Märtyrers herausgegeben, zuerst von Fr. Sylburg, Heidelb. 1593, zuletzt von Otto (in opp. Just. t. II, 2. Ausg. Jena 1849, p. 156 f.); neuerdings aber auch separatim: von Hoffmann (griech. u. deutsch im Progr. des Gymn. zu Neisse 1851), Otto (Lips. 1852, 2. Ausg. 1862), Hollenberg (Berl. 1853), Br. Lindner (bibl. patr. eccl. select., fasc. I, Lpz. 1857), Krenkel (Lips. 1860). Ueber ihn handeln namentlich G. D. a Grossheim (de ep. ad Diogn., Lips. 1828), Otto (de ep. ad Diogn. comment., Jen. 1845) und Hollenberg (der Brief an den Diogn., herausg. u. bearb., Berl. 1853). Vgl. auch v. Drey's u. A. Tüb. Quartalschr. 1825, S. 444 f.; G. Boehl: opusc. patrum select. Berol. 1826. I, p. 109 f.; Semisch: Justin der Märtyrer, Bresl. 1840. I, S. 172 f.

Die Vermächtnisse der zwölf Erzväter erschienen in der latein. Uebersetzung des Robert Grossetest, Bischofs von Lincoln (13. Jahrh.), zu Paris 1541 u. ö., griechisch zuerst (nach zwei Codices, einem Cantabrig. u. einem Oxoniens.) in Grabe's Spicilegium patr. ut et haeret. Oxon. 1698, 2. Aufl. 1714, t. I, p. 129 f., dann in Fabricius Codex pseudepigr. N. T. Hamb. et Lips. 1713, p. 519 f., zuletzt in Migne Patrolog. cursus complet. Paris 1843 f. Ser. graec. T. II.

Ueber dieselben handeln K. J. Nitzsch: de testam. duodecim patriarchar. Viteberg. 1810. Kayser: die Testamente der zwölf Patriarchen (in Reuss und Cunitz Beiträgen zu den theol. Wissensch. 3. Bändch. Jena 1851, S. 107—140). J. M. Vorstman: disquisit. de testamentorum XII patriarchar. origine et pretio. Roterodami 1857. W. A. van Hengel: de Testamenten der 12 Patriarchen op nieued ter Sprahe gebragt, Amsterdam 1860.

Den Hirten des Hermas liess in (alter) lateinischer Uebersetzung zuerst Faber Stapulensis drucken, Par. 1513. Vom griechischen Texte waren nur Bruchstücke (aus den Citaten der Kirchenväter) bekannt, bis der Grieche Simonides die Abschrift (nebst drei Blättern des Originals) eines in einem Athoskloster entdeckten bis auf die sieben Schlusskapitel vollständigen griechischen Textes nach Leipzig brachte. Diesen gaben (jedoch nach einer von Simonides fabricirten gefälschten Kopie jener Abschrift) zuerst R. Anger und W. Dindorf (Lips. 1856), sodann (nach der ersten Abschrift, Lips. 1856 und in Dressel's Patr. apost. ed. II) Tischendorf heraus. Letzterer fand sodann 1859 im sinaitischen Bibelcodex einen anderen (allerdings auch nicht vollständigen) griechischen Text (dessen Varianten auch bei Dressel a. a. O. in den Prolegomenis verzeichnet sind). Anderweitige neuerdings zugänglich gewordene Hülfsmittel zur Feststellung des Urtextes sind eine von Dressel in der vaticanischen Bibliothek aufgefundene (zuerst 1857 in dessen PP. apost. abgedruckte) zweite (alte) lateinische und eine von d'Abbadie entdeckte (Lips. 1860 nebst lateinischer Uebersetzung publicirte) äthiopische Version des Originals. Diese Materialien sind bereits benutzt in der neuesten Ausgabe: Hermae Pastor, graece . . . restituit A. Hilgenfeld, Lips. 1866 (N. T. extra canonem receptum, fascic. III).

Ueber Hermas handeln namentlich: Gratz (disquisitio in Pastorem Hermae, Bonn 1820), Jachmann (der Hirt des Hermas, Koenigsb. 1835), Hefele (in der Tüb. theol. Quartalschr. 1839), Kayser (le pasteur d'Hermas, in der Revue de theologie, XIV, p. 239 f., Par. 1857), Hagemann (in der Tüb. theol. Quartalschr. 1860), Lipsius (der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom, in Hilgenfeld's Zeitschr. 1865, III. u. 1866, I), E. Gaâb (der Hirte des Hermas, Basel 1866).

§. 18. Die übrigen Katholiker des zweiten Jahrhunderts, von Justin bis auf Irenaeus. Von epochemachender Bedeutung war in der Geschichte der in stetigem Fortschritt zum klaren Selbstbewusstsein und zur Alleinherrschaft sich erhebenden katholischen Partei der Samaritaner Justinus Martyr († um 166 in Rom, Verfasser zweier „Apologien“ und des „Gespräches mit dem Juden Tryphon“). Derselbe setzte nicht nur den von Quadratus und Aristides eröffneten Vertheidigungskampf gegenüber der heidnischen Staatsgewalt sowie gegenüber dem Judenthum fort, sondern er wurde zugleich (durch seine freilich nicht mehr vorhandene Schrift „wider die sämmtlichen aufgekommenen Irrlehren“) der Begründer der Häreseologie und Häresimachie, d. h. des nicht mehr bloss gelegentlich, sondern planmässig und im grossen Maassstabe gegen die im Schoosse der Christenheit selbst aufgetretenen „Irrlehrer“ von den Katholikern angewandten Verfahrens der Ueberführung, Zusammenstellung und Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft. Innerhalb der katholischen Partei selbst aber, die ohnehin erst durch ihn eine Glaubenswissenschaft erhielt, entschied er die Abolition des Judenchristenthums, namentlich der judenchristlichen Ansicht von Christus. Gleichfalls der katholischen Partei gehörten ausser manchen Anderen, deren Schriften nicht erhalten sind, die Apologeten Athenagoras (Verf. der *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* um 177 und einer Abhandlung *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*) und Theophilus, seit 168 Bischof von Antiochien, (Verf. der drei Bücher an den Autolykos) an, anfangs auch der Assyrier Tatian (Verf. eines *λόγος πρὸς Ἕλληνας*). Ihr Hauptvertreter war aber Irenaeus (geb. um 140 in Kleinasien, gest. um 202 als Bischof von Lugdunum, berühmt durch seine fünf Bücher adv. haereses). Dieser erlebte, während Justin den gnostischen Parteihäuptern in ihrer Blüthezeit gegenübergestanden hatte, die völlige Niederlage des Gnosticismus, die er selbst mit herbeiführen half, und während Jener den Ebioniten die christliche Gemeinschaft noch nicht aufgekündigt hatte, erscheinen dieselben bei Irenaeus als erklärte Häretiker; mit der vollendeten Ausschliessung der Gnostiker und Ebioniten aber fällt zusammen das Hervortreten der von Irenaeus, so viel wir wissen, zuerst genau formulirten katholischen Glaubensregel welche ihrem Inhalte nach die dogmatische Grundlage der nunmehr constituirten „allgemeinen“ Kirche wurde.

Das ganze katholische Schriftthum der Periode von 125 bis c. 200, „des Zeitalters der Apologeten“, ist vorwiegend der Vertheidigung theils des Christenthums schlechthin, theils der katholisch-apostolischen Fassung desselben gewidmet, obgleich in einem Theile der noch vorhandenen Briefe (wie in dem sogen. zweiten des Clemens Romanus und den pseudignatianischen) und in den Märtyreracten sowie in einem Theile der meist fast nur noch dem Titel nach bekannten nicht

auf uns gekommenen Abhandlungen über ethische und dogmatische (z. B. der von Melito von Sardes nach Euseb. IV, 26 verfassten) oder liturgische Gegenstände (besonders über die Passahfeier) diese Tendenz nicht scharf ausgeprägt wurde. Mehr war diess, wie es scheint, bei der exegetischen Literatur der Fall; mindestens betraf diese (abgesehen von des Papias von Hierapolis λογίων κυριακῶν ἐξήγησις) vorzugsweise die mosaische Schöpfungsgeschichte (commentirt von Rhodon nach Eus. V, 13, Candidus und Apion ebendas. V, 27), die paulinischen Briefe (commentirt von Heraclit nach Eus. a. a. O.) und die johanneische Apokalypse (commentirt von Melito nach Euseb. IV, 26), also solche Bücher und Stellen der heiligen Schrift, welche vorzugsweise entweder gnostischer (oder speciell markionitischer) oder montanistischer Missdeutung ausgesetzt waren. Auch die kirchengeschichtlichen „Denkwürdigkeiten“ (ὑπομνήματα) des (nicht ebionitischen, sondern katholischen Judenchristen) Hegesippos hatten vermuthlich einen apologetischen Zweck (sie wollten nachweisen, dass die von den Gnostikern bekämpfte katholische Lehre die wahrhaft christliche sei, welche zu allen Zeiten und in allen Diöcesen in der Hauptsache übereinstimmend von den Aposteln her sich fortgepflanzt habe). Dazu kommen die zahlreichen untergegangenen im engeren Sinne apologetischen Schriften, die sich theils wider das Judenthum (Miltiades, Eus. V, 17, Hieron. cat. 39, Claudius Apollinaris, Eus. IV, 27, Hieron. cat. 26) theils an die römische Staatsgewalt (Quadratus und Aristides nach Eus. IV, 3, Hier. cat. 19 u. 20; ferner Melito, Claudius Apollinaris, Miltiades) theils gegen Gnostiker oder aber Montanisten richteten. So schrieb Agrippa Castor (Eus. IV, 7) gegen Basilides; Modestus (Eus. IV, 25), Theophilus Antioch. und Rhodon (Eus. V, 13) gegen Markion und dessen Schule; gegen alle gnostischen Parteien aber (κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων, welcher Schrift gegenüber das σύνταγμα πρὸς Μαρκίωνα wahrscheinlich nicht ein besonderes Werk, sondern nur ein besonderes Kapitel bildete, Just. Apol. I, c. 26; Iren. IV, 6, 2; V, 26, 2; Eus. h. e. IV, 11 cf. 18) zuerst Justin der Märtyrer (die gleichfalls gegen die Häretiker gerichtete Schrift περὶ ἀναστάσεως, welche Joann. Damascen. opp. ed. le Quien t. II, p. 756 f. grösstentheils mittheilt, rührt zwar aus dem zweiten Jahrh., aber nicht von Justin her). Dieser, Sohn eines Griechen Priskos, geb. in dem samaritanischen Flecken Flavia Neapolis (Apol. I, 1; dial. c. Tryph. c. 120) um das Jahr 100, fand die Befriedigung, welche er zuvor bei einem Stoiker, sodann bei einem Peripatetiker, endlich bei einem Pythagoreer vergebens gesucht hatte, zunächst im Platonismus (dial. c. 2 f.; cf. Apol. II, 12), zu dem ihn vor Allem die religiös-ideale mit der Philosophie die lebendige Intuition des Göttlichen zusammenschliessende Richtung hinzog. Infolge des Umgangs mit gebildeten Christen und der Eindrücke, welche er von dem tiefen Ernst und der Standhaftigkeit Welt und Tod verachtender Bekenner Jesu empfing, vielleicht auch infolge einer einzelnen bestimmten Unterredung mit einem christlichen Greise (dial. c. Tryph. c. 8), welche nach längerem Schwanken eine Entscheidung herbeiführte, verwandelte sich aber der religiös gestimmte Platoniker in einen christlichen Philosophen, welcher fortan in Wort und Schrift für das Evangelium eintrat. Als wandernder Evangelist im Philosophenmantel suchte er für dieses besonders die Gebildeten zu gewinnen; zweimal kam er auf längere Zeit nach Rom, wo er eine Schule gründete, zuletzt aber, vielleicht (Euseb. h. e. IV, 16; Tatian c. Graec. c. 19) infolge der Denunciation eines Cynikers Crescens, und zwar nach dem Chronicon paschale Alexandrinum (ed. Dindorf I, 482) im Jahr 166, als Märtyrer starb. Geschrieben hat er (Eus. IV, 18) ausser den oben genannten antignostischen Büchern zwei noch vorhandene Apologien und ein (gleichfalls erhaltenes) „Gespräch mit dem Juden Tryphon“, ferner einen ψάλτης, eine Abhandlung περὶ ψυχῆς, einen λόγος πρὸς Ἕλληνας (oratio ad

8*

Graecos), einen ἔλεγχος (λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, cohortatio ad Graecos) und ein Buch περὶ θεοῦ μοναρχίας. Schriften aus dem zweiten Jahrhundert, welche diese drei letzterwähnten Titel tragen, sind auch noch vorhanden, allein es sind nicht die entsprechenden nach Eusebius von Justin verfassten. Von den beiden Apologien ward die erste und grössere nach der bisher gewöhnlichen Ansicht um 138, nach neueren Untersuchungen (Volkmar's, s. Zeller's Theol. Jahrb. 1855) dagegen erst 147, die zweite und kleinere bald nach der ersten (nach Euseb. freilich nicht vor 161) verfasst und überreicht. Der Dialog mit Tryphon kann erst nach beiden Apologien geschrieben sein, da er (vgl. c. 120 mit Apol. I, 26 u. 56; II, 15) gelegentlich auf dieselben zurückweist. Was den Standpunkt des Justin betrifft, so ist darüber hier nur Folgendes zu bemerken: auch dem Heidenthum, wenigstens den griechischen Dichtern und Philosophen (die freilich aus den Schriften Mosis und der Propheten geschöpft haben sollen) spricht er nicht allen Wahrheitsgehalt ab. Die Kehrseite seiner Hinweisung auf die religiöse und sittliche Verantwortlichkeit auch der vorchristlichen Menschheit ist vielmehr die (z. B. Apol. I, 5 u. 46; II, 13) ausdrücklich kundgegebene Ueberzeugung, dass in den menschlichen Geist als solchen der σπερματικὸς θεῖος λόγος, ein Same der wesentlich göttlichen Vernunft, des göttlichen Logos, des Principes des Christenthums, ausgestreut sei; daher habe es schon vor Christus Christen sowohl als Christenverfolger geben können und wirklich gegeben (zu jenen rechnet er z. B. Sokrates und Heraklit). Aber freilich rein, voll und persönlich sei der Logos erst in Christus erschienen. Dem Judenthum gegenüber betont Justin einerseits die Congruenz der Erscheinung Jesu mit dem im alten Testament enthaltenen Messiasbilde, andrerseits die vorübergehende, lediglich pädagogische, sinnbildliche und vorbildliche Bedeutung des mosaischen Ritualgesetzes. Dagegen erklärt er das mosaische Sittengesetz für ewiggültig, ohne dessen Kern deutlich und reinlich von seiner ursprünglichen statutarischen Hülle loszulösen und aus dem christlich-paulinischen Glaubensprincipe zu reproduciren. Vielmehr ist ihm das Christenthum ein neues Gesetz, Christus ein neuer Gesetzgeber (dial. c. Tryph. c. 18). Doch ist diese schon dem Clemens Rom. nicht ganz fremde, seit Irenaeus aber in die katholische Kirche (auch in Beziehung auf das Dogma) tief eingedrungene Anschauung kein Merkmal einer judenchristlichen Richtung; dem Judenchristenthum stand Justin, wie seine entschiedene (wenngleich tolerante) Ablehnung des Ebionitismus und seine Christologie zeigen, überhaupt fern. Ebensowenig hat ihn sein Bedürfniss, das Christenthum als Philosophie zu fassen und zu deuten, in das Lager der Gnostiker getrieben, die er sogar lediglich für sogenannte oder sich selbst so nennende Christen erklärt, während sie in der That Christusleugner seien. Nach allem diesem ist er heidenchristlicher Katholiker.

Von den drei übrigen Apologeten, welche wie Justin das Christenthum gegen das Heidenthum vertheidigten, Tatian, Athenagoras und Theophilus von Antiochien, ist nach Iren. I, 28 der erste sein Schüler gewesen; aber gerade dieser ist ihm wenigstens in der Beurtheilung des Heidenthums sehr unähnlich, weniger Athenagoras. Bei Letzterem tritt der hellenische Zug in der Achtung vor der griechischen Philosophie, in der dialektischen Methode und im Stil sogar noch stärker hervor, als bei Justin; bei Theophilus nicht diese Seite, wohl aber die subjective Glaubensinnigkeit nebst der Betonung der reinen Gesinnung als Bedingung der Erkenntniss.

Tatian, ein geborner Assyrier (or. ad Graec. c. 42), wusste sich auf Reisen, die ihn bis nach Rom führten, eine umfassende gelehrte Kenntniss der griechischen Literatur, Mythologie und Philosophie anzueignen; sogar in die Mysterien liess

er sich einweihen (ib. c. 29). Hieronymus (catal. 29) schliesst (schwerlich aus seinem — harten und dunkeln — Stil, vielmehr) aus den allerdings mehrdeutigen Worten des Eusebius, der ihn (h. e. IV, 16) einen τὸν πρῶτον αὐτοῦ βίον σοφιστεύσας ἐν τοῖς Ἑλλήνων μαθήμασι nennt, dass er als Rhetor aufgetreten sei. In Rom kam er mit Justin in Berührung, ebendaselbst wurde er der Lehrer des Rhodon (Eus. V, 13). Ob aber erst Justin ihn zur christlichen Religion bekehrte, ist ungewiss. Was ihn innerlich für diese gewonnen hat, war vor Allem die erhabene Einfalt und innere Harmonie der biblischen und christlichen Weltanschauung. Die Sympathie, welche er seit seinem Uebertritt für diese hegte, reicht jedoch zur Erklärung der in seinem λόγος πρὸς Ἕλληνας zum Ausbruch und Ausdruck gekommenen maasslosen und blinden Eingenommenheit gegen die griechische Bildung nur dann hin, wenn man die düstere Färbung der in ihrem Ernste zugleich trübsinnigen Stimmung des Morgenländers hinzunimmt. Bei Tatian führte diese, als er nach dem Tode Justin's Rom verlassen hatte und in seine orientalische Heimath zurückgekehrt war, zu strenger Askese, welche sich namentlich in Verabscheuung der Ehe, sowie in Verwerfung des Fleisch- und Weingenusses (anstatt des Weines sollte auch beim Abendmahl Wasser genossen werden) äusserte, und mit seiner dualistischen Askese (um deren willen man ihn zum „Stifter" der „Secte der Enkratiten" gemacht hat, die aber schwerlich eine besondere Secte bildeten, vielmehr eine weit verbreitete Richtung vertraten) verband sich ein theoretischer Dualismus. Der orientalische Hass gegen die griechische Weisheit schlug in orientalischen (schwerlich aber — wie Irenaeus behauptet, valentinianischen, eher saturninianischen) Gnosticismus um, die Freude an der leichtfasslichen biblischen Lehre von der Schöpfung in Trennung des (zwar nicht für gottlos, aber für beschränkt erklärten) Weltschöpfers vom höchsten Gott, der die Entgegensetzung des Gesetzes und des Evangeliums entsprach, und in dualistische Spannung des Gegensatzes zwischen Geist und Materie. Damit verband sich vielleicht eine doketische Christologie. Dass er aber dem gefallenen Adam die Seligkeit, d. h. die nach seiner Doktrin auf dem Besitz des πνεῦμα als Gnadengeschenk beruhende Unsterblichkeit abgesprochen hat (vgl. orat. ad Graec. 13), wird nur infolge eines Missverständnisses des Irenaeus (I, 28, 1; vgl. Pseudorig. VIII, 17; X, 18) zu den Ketzereien des Tatian gerechnet. Geschrieben hat derselbe (nach Hieron. catal. 29; vgl. Euseb. IV, 16 u. 29) unendlich Vieles. Er selbst erwähnt ein Buch περὶ ζώων, or. ad Gr. c. 15; Clem. Alex. Strom. III, p. 547 u. 553 Pott. eine Schrift περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ; Euseb. V, 13 ein βιβλίον προβλημάτων, derselbe IV, 29 nebst Epiphan. h. 46, Theodoret. f. haer. I, 20 eine Schrift u. d. T. τὸ διὰ τεσσάρων (worunter wahrscheinlich eine vorzugsweise aus den vier kanonischen Evangelien zusammengestellte Darstellung der evangelischen Geschichte zu verstehen ist). Erhalten ist aber nur sein bei den Kirchenvätern hochangesehener λόγος πρὸς Ἕλληνας, der noch aus seiner katholischen Periode, vielleicht von seinem Aufenthalt in Rom herrührt.

Athenagoras, angeblich (nach der Ueberschrift mehrerer Codices) ein Athener, soll seine philosophische Bildung ursprünglich zu einem literarischen Angriff auf das Christenthum zu verwenden beabsichtigt, nachdem er aber die heiligen Schriften kennen gelernt, in den Dienst des Evangeliums gestellt und als Lehrer an der christlichen Katechetenschule in Alexandrien gewirkt haben (nach des Philippus von Sida freilich erst im 5. Jahrh. verfasster Schrift de catechetis Alexandrinis, s. das Fragment in Dodwell's dissertationes in Irenaeum, Oxon. 1689, p. 488 und 497; Eusebius und Hieronymus schweigen, vgl. aber Phot. biblioth. cod. 234 und als Zeugniss für die Aechtheit der Supplicatio diese c. 24 mit Epiphan. h. 64, §. 21). Er hinterliess zwei (durch verhältnissmässig elegante Darstellung und bündige

Gedankenentwickelung ausgezeichnete) Schriften, eine u. d. T. *πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν* (d. h. supplicatio, nicht legatio pro Christianis) an Marc Aurel und (dessen Sohn und Mitregenten Lucius Aurelius) Commodus (Sarmaticus) vermuthlich 177 gerichtete Apologie und eine gleichfalls apologetisch gehaltene (selbstständiges Studium und gute Kenntniss griechischer Philosophen und Dichter verrathende) Abhandlung *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*. In jener werden namentlich die drei in heidnischen Kreisen landläufigen (auf Atheismus, ödipodeische Blutschande und thyesteische Mahlzeiten lautenden) gegen die Christen gerichteten Verleumdungen (besonders ausführlich die erste) zurückgewiesen. Die entschiedene Verwerfung der zweiten Verheirathung (als *εὐπρεπὴς μοιχεία* Supplic. 33) und die Lehre von der Ekstase der alttestamentlichen Propheten, die er für ganz passive Werkzeuge des heiligen Geistes erklärt, deuten um so weniger auf ausgeprägt montanistische Neigungen des Athenagoras, als er im Uebrigen sich durchaus maassvoll zeigt.

Theophilus, seit 168 Bischof von Antiochien (Euseb. IV, 20), schrieb (ausser den nicht aufbehaltenen Büchern „*κατὰ Μαρκίωνος*“, „*πρὸς τὴν αἵρεσιν Ἑρμογένους*“, „*ἕτερά τινα κατηχητικὰ βιβλία*“ — Eus. IV, 24 —, zu denen auch die ad Autol. II, 30 erwähnte Schrift „*περὶ ἱστοριῶν*“ gehört haben mag, sowie einer von Hieron. ep. 121 ad Algas. §. 6 erwähnten Evangelienharmonie, vgl. auch Hieron. catal. 25 und Praef. in Comment. super Matth.) drei apologetische Bücher an den Autolykos, einen gebildeten Heiden, die beiden ersten 180, das dritte 181 (vgl. l. III, c. 26 und 27).

Die „Verspottung der ausserchristlichen Philosophen“ (*διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων*) eines übrigens unbekannten Hermias, die gewöhnlich mit den Schriften der Apologeten des 2. Jahrh. zusammengestellt wird, verräth durch ihren durchaus aggressiven Ton ein späteres Zeitalter.

Auch Irenaeus gehörte nach Euseb. V, 26 zu den das Heidenthum bekämpfenden Apologeten, vorzüglich kommt dieser aber als Streiter gegen die christlichen Häretiker und als Mitbegründer der altkatholischen Kirche in Betracht. Geboren um 140 in Kleinasien, sass er als Knabe oder Jüngling zu den Füssen des Polykarp von Smyrna (s. seine epist. ad Florin. bei Eus. V, 20; nach Hieron. ep. 75 war er auch Schüler des Papias). Später siedelte er nach Lugdunum in Gallien über, wo er zuerst ein Presbyter-, dann nach dem 177 erfolgten Tode des Pothinus das Bischofsamt bekleidete. Nach Hieron. in Jesaj. c. 64 und Gregor von Tours (hist. Franc. I, 27) ist er als Märtyrer gestorben, und zwar nach dem Letzteren in der severianischen Verfolgung (um 202). Das Ansehen, welches er, wie es scheint, schon bei Lebzeiten in weiten Kreisen besass, benutzte er in rein praktischen Fragen, namentlich im Streite über den Montanismus (gegenüber dem römischen Bischof Eleutherus) und über die Passahfeier (gegenüber dem römischen Bischof Victor I., mit dem er freilich in der Sache, in der Bevorzugung der occidentalischen Sitte, einverstanden war) zur Empfehlung einer möglichst rücksichtsvollen Behandlung der Gegenpartei. Dagegen kämpfte er mit unerbittlicher Strenge für Reinheit und Einheit der Lehre und des Glaubens. Der Umgang mit Apostelschülern wie Polykarp hatte der Speculation der Gnostiker gegenüber den in seinem Naturell begründeten Sinn für das positiv Religiöse und für den praktischen Kern des Christenthums geweckt und geschärft, ebenso gegenüber der Neologie derselben die treue ehrfurchtsvolle Anhänglichkeit an die von den Aposteln her mittelst der Succession rechtgläubiger und rechtmässig eingesetzter Bischöfe, wie er glaubte, unverfälscht überlieferte Lehre. Jeder eigentlichen Schuldialektik, aber auch dem Idealismus der christlichen Platoniker abhold, ja im Grunde ohne wissenschaftliches Bedürfniss, war er doch ein Kenner der griechischen Dichter und Philosophen und ein gebildeter, schlagfertiger Theolog. Sein biblischer Realismus

war zwar von der kühnen Genialität, aber auch von der maasslosen Schroffheit eines Tertullian weit entfernt. So gelang es denn seiner mit Eifer, Kraft und Besonnenheit gehandhabten Polemik, dem schon wankenden Ansehen der Gnostiker in der öffentlichen Meinung der Christenheit seiner Zeit den Todesstoss zu versetzen und die Autorität der im Episkopat sich abschliessenden katholisch-apostolischen Kirche zur Geltung zu bringen. Geschrieben hat er einen *λόγος πρὸς Ἕλληνας περὶ ἐπιστήμης* (Eus. V, 26), ferner (ib.) eine Darstellung der apostolischen Verkündigung (*ἐπίδειξις τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*), eine Sammlung verschiedener anderweitiger Abhandlungen (oder Dialoge, *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων*, Eus. a. a. O.) und den Brief an den Quartodecimaner Blastus (*περὶ σχίσματος*, Eus. V, 20), sodann speciell gegen die Häretiker „den Brief an den Florinus" (*περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, Eus. l. l.) und das Buch *περὶ ὀγδοάδος* (ib., vgl. c. 15). Alle diese Schriften sind indessen bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangen, erhalten ist nur, mit Ausnahme von I, c. 1—21 und einigen Fragmenten freilich lediglich in (alter) lateinischer Uebersetzung, die „Ueberführung und Widerlegung der fälschlich sogenannten Gnosis" in fünf Büchern (*ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως*, seit Hieron. gewöhnlich u. d. T. adv. oder contra haereses citirt), geschrieben (nach Praefat. §. 3 u. I, 13, §. 7) in Gallien, vollendet (nach III, 3, 3) nicht vor dem Pontifikat des Eleutherus (177—190), wahrscheinlich etwa 180.

Die Werke sämmtlicher griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts erschienen zuerst in den Editionen der Schriften Justins des Märtyrers von Fr. Morel, Par. 1615 u. 1636 (beide enthalten ausser den schon von Fr. Sylburg in seiner Ausg. des Justin zusammengefassten Werken — s. unten — die Schriften des Athenagoras, des Theophilus, des Tatianus und des Hermias), hierauf in einer Wittenberger (nicht Kölner) Ausg. von 1686, sodann in der mauriner Edition des Prudentius Maranus: Justini Philosophi et Martyris opp., Tatiani adv. Graecos oratio, Athenagorae Legatio pro Christ., S. Theophili Antioch. tres ad Autolycum libri, Hermiae philos. Irrisio gentilium philosophorum, item in appendice supposita Justino opp. cet. Par. 1742 (Venet. 1747); ferner in Oberthür's opp. patr. graec., Wirceburgi 1777 f.; neuerdings in J. C. Otto's Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi, Jen. 1847—1861: Vol. I. (1847): Justini apol. I. et II; Vol. II. (1848): Justini cum Tryphone Jud. dialogus; Vol. III. (1849): opp. Just. addubitata; Vol. IV. u. V. (1850): opp. Just. subditicia; Vol. VI. (1851): Tatiani orat. ad Graecos; Vol. VII. (1857): Athenagorae Athen. opp.; Vol. VIII. (1861): Theophili episc. Antioch. ad Autolycum l. l. III. Dieselben Schriften edirte Migne im VI. Bande der griech. Serie des Patrologiae cursus completus, Par. 1857.

Ueber die Apologeten handelt besonders H. G. Tzschirner: der Fall des Heidenthums, I. (einz.) Bd., Leipz. 1829.

Die Werke Justin's (Cohortat., dial. c. Tryph., Apol. I, Apol. II, de monarch. und andere, unzweifelhaft unächte) gab zuerst R. Stephanus, Lutet. 1551, heraus, sodann (unter Hinzufügung der orat. ad Gent. und der ep. ad Diognetum) Fr. Sylburg, Heidelberg 1593. Ein neuer Abdruck der beiden Apologien und des dial. c. Tryph. erschien zu London 1722 (cum not. et emendationibus Styani Thirlbii), und nach der Recension des Prud. Maranus (s. vorher) in Gallandi's Biblioth. t. I. (Venet. 1765). Eine neue Recension lieferte J. C. Otto: S. Justini philos. et martyr. opp. Jen. 1842—1847, ed. II. 1847 f. (im corpus apolog., vol. I.—V.). Separatausgaben beider Apologien lieferten Thalemann (Lips. 1755), Ashton (Cantabrig. 1768) und Braun (Bonn 1830). Die Apol. I. liessen besonders abdrucken J. E. Grabe (Oxon. 1700) und Trollope (Lond. 1845); die Apol. II. nebst der cohortat., der orat. ad Graec. u. d. B. de monarch. H. Hutchin (Oxon. 1703); nebst

d. B. de monarch. J. A. Goez (Nürnberg und Altdorf 1796); den Dial. c. Tryph. Samuel Jebb (Lond. 1719); den admonitorius ad gentes liber (cohortatio) J. Lodoicus (Paris 1539); die oratio ad gent. (nebst der ep. ad Diognet.) H. Steph. Paris 1592; das Fragment de resurrectione carnis griechisch zuerst P. Halloix in: S. Justini vita et documenta (Duaci 1622), später u. A. G. A. Teller (Helmst. 1766). Eine Monographie über Justin lieferte in neuerer Zeit Karl Semisch: Justin der Märtyrer, 2 Bde., Breslau 1840—42 (vgl. die ältere Literatur daselbst Bd. I, S. 2—4). Vgl. ferner Otto: zur Charakteristik des heil. Justinus, Wien 1852. Stieren: über Justin's Todesjahr (in d. Zeitschr. f. histor. Theol. 1842, I, S. 21 f.). Volkmar: die Zeit Justin's des Märtyrers krit. untersucht (in Zeller's theol. Jahrb. 1855, II. u. III, vgl. auch Heft IV. und die Gegenbemerkung Otto's im III. Heft). Justin's Lehre vom heiligen Geist erörtert Georgii (in Stirm's Studien der Geistlichkeit Würtemberg's, Bd. X, H. II); seine Logoslehre L. Duncker (zur Gesch. der christlichen Logoslehre in den ersten Jahrhunderten, Goett. 1848); seine Anthropologie derselbe (in dem Goetting. Weihnachtsprogr. von 1844: Apologetarum sec. saec. de essential. nat. hum. partibus placita. Part. I.); seine Abendmahlslehre Schick in Rudelb. u. Guericke's Zeitschr. 1857, I; seine Lehre von der Erbsünde Mattes in der Tüb. theol. Quartalschr. 1859, III; seine Christologie Waubert de Puiseau, Leiden 1864; seine Theologie überhaupt Weizsaecker in Liebner's u. A. Jahrb. f. deutsche Theol., 1867, H. I.

Tatian's oratio contra Graecos gab (nebst den Büchern des Theophilus ad Autolyc. und anderen patristischen Schriften) griechisch zuerst Conrad Gessner heraus, Tiguri 1546, hierauf erschien sie zu Basel 1555 u. ö.; nach zuvor unbenutzten Handschriften edirte sie sodann (mit Hermias zusammen) Worth, Oxon. 1700, zuletzt Otto im Corp. apolog. vol. VI, Jena 1851. — Monographisch handelt über ihn Daniel: Tatian, der Apologet, Halle 1837 (der auch die ältere Literatur verzeichnet hat). Vgl. ferner Duncker: Apologetarum secundi saec. de essentialibus nat. humanae partibus placita. Part. II. (Gött. Pfingstprogr. von 1850).

Von den Schriften des Athenagoras erschien griechisch zuerst das Buch περὶ ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν, Lovanii 1541; dasselbe gab Conr. Gessner nebst der Supplicatio heraus, Tiguri 1557; gleichfalls beide Schriften u. A. J. Fell (Oxon. 1682), A. Rechenberg (Lips. 1685), E. Dechair (Oxon. 1706), zuletzt Otto im VII. Bde. des Corp. apolog. 1857. Die Supplicatio gaben separatim heraus M. Jo. Gottl. Lindner (Longosalissae 1774) und L. Paul (Hal. 1856). Ueber Athenagoras handeln: Mosheim: diss. de vera aetate Apologetici Athenagorae pro Christianis, in Biblioth. Bremens. Cl. II. fasc. I. (Brem. 1718) p. 853 f. u. ö.; A. P. Leyser: diss. de Athenagora Athen. philos. christ. (Lips. 1736); van Hoven: disp. de inscriptione et vera aetate πρεσβείας Athenagorae pro Christianis (Lips. 1754); Th. Adr. Clarisse: de Athenagorae vita et scriptis (Lugd. Bat. 1819); Otto: de inscriptione et aetate apologiae Athenagoricae, in Niedner's Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1856, H. IV; Maerkel: de Athenagorae libro apologet., qui πρ. π. χρ. inscribitur (Koenigsb. i. d. N. 1857. 4); Hefele: Lehre des Athenagoras und Analyse seiner Schriften (in den Beiträgen zur Kirchengeschichte, Bd. I, Tüb. 1864, S. 60—87).

Des Theophilus BB. ad Autolycum liess zuerst Conr. Gessner drucken, Tiguri 1546 (vgl. oben die Ausg. des Tatian), dann u. A. J. Fell (Oxon. 1684), J. Chr. Wolf (Hamburgi 1724), G. G. Humphry (Cantabrig. 1852), zuletzt Otto im corp. apologet. vol. VIII. Ueber ihn handeln J. G. Walpurger: Theoph. Ant. boni pastoris in ecclesia typus, Chemn. 1735; Theoph. Grabener: de Theophilo, episc. Antioch., Dresd. 1744 (dürftig); Petr. Pasquet: Essai sur les trois livres à Autolycus de Théophile d'Antioche, Strassb. 1857; Paul: über das Trinitäts-

dogma bei dem Apolog. Theophilus (in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1862, III).

Des Hermias διασυρμός erschien griechisch und lateinisch zuerst zu Basel 1553, dann öfter, separatim edirte ihn zuletzt W. F. Menzel, Leyden 1840.

Die Fragmente des Melito von Sardes, des Papias und des Hegesippos hat Routh im I. Band der reliqu. sacrae (Oxon. 1814, ed. III. 1858) gesammelt (die der beiden Letzteren auch Grabe im Spicilegium B. II, die des Hegesippos auch Gallandi in der Bibliotheca, B. II). Bis dahin unbekannte Bruchstücke (und vermeintlich die κλείς) des Melito hat Pitra in den T. T. II. u. III. des Spicilegium Solesmense (Par. 1855) zusammengestellt (vgl. jedoch die Abhandl. von G. E. Steitz in den Theol. Stud. u. Krit. 1857, III). Wieder andere Fragmente des Melito nebst einer (jedoch mit der von Eusebius citirten schwerlich identischen) vollständigen Rede desselben an Antoninus Caesar hat Cureton im Spicilegium Syriacum (Lond. 1855) edirt. Von dieser Rede (Apologie) hat Welte in der Tüb. theol. Quartalschr. 1862, H. III, eine Uebersetzung gegeben. Ueber Melito handelt Piper in den theol. Stud. u. Krit. 1838, S. 54—154; Jacobi in Schneider's deutscher Zeitschr. f. christl. Wissensch. u. christl. Leben, 1856, No. 14; über Hegesippos Jess in Niedner's Zeitschr. f. die histor. Theol. 1865, H. I.

Die fünf Bücher des Irenaeus contra haereses gab zuerst Desid. Erasmus heraus, Basel 1526 u. ö., dann Nicol. Gallasius (Genf 1570) und Jo. Jac. Grynaeus (Basel 1571). Alle diese Ausgaben waren unvollständig. Franc. Fevardentius fügte zuerst (Koeln 1596 u. ö.) die fünf letzten Kapitel des fünften Buches hinzu und bot I, 1—18 nahezu vollständig im griechischen Original, ausserdem andere griechische Bruchstücke zu denen die Ausg. J. E. Grabe's (Oxford 1702) noch fernere hinzufügte. Hierauf erschien die (durch Ausbeutung dreier bis dahin unbenutzter Manuskripte, zweckmässigere Kapitel- und Paragrapheneintheilung, neue griechische Fragmente und beigefügte werthvolle Abhandlungen) epochemachende Edition des Renatus Massuet, Paris 1710, 2. Ausg. (in dieser auch Pfaff's fragmenta anecdota Irenaei, Hagae C. 1715) Vened. 1734. Auf neuen Collationen beruht die sorgfältige Ausg. von Ad. Stieren: S. Irenaei quae supersunt omnia; accedit apparat. criticus, T. I. u. II, Lips. 1853. Vorzüglich auf Grund der von Stieren nicht durchweg neu collationirten in England befindlichen Handschriften und der Philosophumena des Pseudorigenes veranstaltete eine (auch mit syrischen und armenischen Fragmenten ausgestattete) neue Ausgabe W. Wigan Harvey: vol. I. et II, Cantabrig. 1857. Bei Migne findet sich Irenaeus im VII. Bde. der griech. Serie.

Ueber Irenaeus überhaupt handeln u. A. H. Dodwell (dissert. in Irenaeum, Oxon. 1689), Massuet (de S. Irenaei vita, gestis et scriptis und de Irenaei doctrina, in seiner Ausg. p. LXXVII. f., abgedruckt bei Stieren vol. II. und bei Migne a. a. O.), Gervaise (la vie de S. Irénée, Par. 1723), Stieren (de Iren. adv. haer. operis fontibus, indole, doctrina et dignitate, Gotting. 1836), Thiersch (in den Theolog. Stud. u. Krit. 1842, S. 512 f.), Prat (Gesch. des heil. Irenaeus, aus dem Französ. von Oischinger, Regensb. 1846). — Einzelne Momente erörtern: Wolf (über des Iren. Lehre von der Tradition und von der Natur des Menschen, in Rudelb. Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. 1842, H. 4), L. Duncker (des heiligen Irenaeus Christologie, Goett. 1843), Erbkam (de principiis ethicis S. Irenaei, Regiomonti 1856), J. A. Schmidt (Etudes sur Irénée et les gnostiques, Bruxelles), M. Kirchner (üher des Iren. Eschatologie, in den Theol. Stud. u. Kritik. 1863, S. 315—358), J. Koerber (Ir. de gratia sanctificante, diss. inaugural., Würzb. 1865).

Zweiter Abschnitt.

Entwickelung der altkatholischen Kirchenlehre.

A. Die Factoren der Entwickelung.

I. Im Allgemeinen.

§. 19. Der äussere Anstoss zur Fortbildung und Umbildung der in ihren Grundlagen nunmehr feststehenden Kirchenlehre ging in der Regel von Stimmführern aus, welche durch gelegentliche bestimmtere Deklarationen oder aber Umdeutungen derselben Aufsehen erregten und dadurch Entscheidungen der durch partikuläre oder (seit Constantin d. Gr.) allgemeine Synoden vertretenen jetzt einer Organisation nicht mehr entbehrenden Kirchen oder Kirche hervorriefen. Vorbereitet waren aber diese kirchlichen Erörterungen und Entscheidungen durch die literarischen, homiletischen und katechetischen Verhandlungen innerhalb der theologischen Schulen, die sich hin und wieder, jedoch nur ausnahmsweise, an wirkliche Lehranstalten anlehnten; auf der anderen Seite pflegte jede einmal endgültig getroffene kirchlich synodale Entscheidung die Theologie zu neuen dogmatischen, meist polemischen oder apologetischen Erörterungen anzuregen. Gleichzeitig gaben anderweitige (nicht unmittelbar dogmatische) kirchliche Zeitfragen oder der spontane einer äusseren Anregung nicht bedürfende Forschungs- und Gestaltungstrieb, den der wissenschaftliche Sinn mit sich bringt, zu immer neuen Versuchen Anlass, das zuvor Unbestimmte zu begrenzen, Antinomien zu schlichten, das Allgemeine nach seinen Momenten und Theilen zu gliedern. Maassgebend für die Ueberleitung der solchergestalt zu Tage geförderten Erträge der Schule in das Dogma der Kirche war und blieb bis zu Augustinus die griechische Theologie. Die lateinische Kirchenhälfte weist allerdings am Anfang des dritten Jahrhunderts in Tertullian einen der genialsten Theologen aller Jahrhunderte auf, welcher Lebendigkeit, Tiefe, Fülle und Ursprünglichkeit der religiösen Anschauung und Feuer der Einbildungskraft mit Verstandesschärfe, mindestens mit rhetorisch-dialektischer Schlagfertigkeit, sowie mit Gelehrsamkeit und geistreichem Witz in einer Weise vereinigt, wie kein griechischer Kirchenlehrer, weder Origenes noch Athanasius; und die zahlreichen Schriften dieses Mannes haben ohne Zweifel ein bedeutendes Ferment für die abendländische Theologie des patristischen Zeitalters hergegeben. Indessen er steht in ein-

samer Grösse da, ferner ist er doch mehr ein Mann des Lebens, als der Schule, und seine dogmatischen Ideen konnten wegen der Formlosigkeit und Ruhelosigkeit seines Vortrags fast nur anregend und mittelbar, nicht unmittelbar maassgebend in den Lehrbildungsprocess eingreifen. So weit aber seine Gedanken einen von seiner Individualität ablösbaren bleibenden Werth für die Kirchenlehre hatten, sind sie eben von seinem Landsmann Augustinus in abgerundeter Form aus- und umgeprägt worden. Vor diesem behauptete die griechische Theologie, von der freilich schon ältere Lateiner zu lernen wussten, nicht nur durch ihre dialektisch-technische Gewandtheit in der Formulirung dogmatischer Begriffe und Sätze, sondern überhaupt durch Universalität der speculativen Betrachtung und wissenschaftliches Organisationstalent die Herrschaft, während die Abendländer, den Mangel an theologischer Productivität und dialektischer Folgerichtigkeit durch ruhiges Festhalten am Herkömmlichen sowie durch kirchlichen Takt ersetzend, das Dogma weniger unmittelbar hervorbrachten als prüften, läuterten und sanktionirten. Dennoch übten auch sie schon vor Augustinus einen bedeutenden Einfluss auf die Lehrentwickelung, welcher ja mittelbar nicht nur die theologischen Schulen, sondern auch die allgemeine kirchliche Stimmung ihre Bahnen vorzeichnete. Diese aber war durch das kirchliche Leben in allen seinen verschiedenen Momenten bedingt. Trotz aller dieser Wechselbeziehungen muss die synodale Arbeit der Kirche von der theologischen der Schule scharf unterschieden werden. Die Erträge der ersteren setzten sich in partikulären oder ökumenischen Bekenntnissformeln oder Symbolen ab, in welche die Resultate der theologischen Forschung nur zum Theil aufgenommen werden konnten. Letztere, zunächst Leistungen Einzelner, gingen, wenn sie zu einem vorläufigen Abschluss gekommen waren, hauptsächlich durch anderweitige aphoristische oder auch ausführliche Schriftwerke in den Besitz engerer oder weiterer kirchlicher Kreise über. Zu den von ökumenischen Synoden ausdrücklich genehmigten Glaubensformeln gehört aber aus der Dreizahl der von der späteren abendländischen Kirche recipirten sogenannten ökumenischen Symbole nur das nicäno-konstantinopolitanische; das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniss repräsentirt ohnehin in seinen wechselnden Gestalten (von denen die heutige nicht vor dem sechsten Jahrhundert nachweisbar ist), dogmengeschichtlich angesehen, in der Hauptsache keine höhere Stufe kirchlicher Bestimmtheit des Lehrbegriffs als die Glaubensregeln und Taufbekenntnisse des zweiten und dritten Jahrhunderts; in das nicänische Symbol hingegen (325 von der ersten ökumenischen Synode aufgestellt) ist

bereits eine genauere Deklaration der Gottheit Christi hineingearbeitet, in das constantinopolitanische (381 von der zweiten ökumenischen Synode aufgestellt), welches im Uebrigen fast nur eine neue Redaction des nicänischen war, eine ähnliche über den heiligen Geist. Die dritte und vierte ökumenische Synode, die ephesinische (431) und die chalcedonensische (451), bestätigten die Symbole der beiden ersten, die letztere stellte aber in Betreff der Person und der beiden Naturen Christi auch eine neue Formel auf, zu welcher endlich die sechste ökumenische Kirchenversammlung (zu Constantinopel 680) noch eine Deklaration hinzufügte, während die fünfte (zu Constantinopel 553) eine neue Formel nicht aufstellte. Die von diesen allgemeinen Concilien dekretirten Satzungen, welche zugleich staatsgesetzliche Autorität erlangten, bildeten nun nicht nur die Hauptnorm, sondern auch einen Haupttext für die dogmatischen Schriften der Kirchenväter, forderten und gestatteten aber, weil sie nur einige Grundlehren regelten, eine Ergänzung durch theologische Privatleistungen. Was diese Letzteren betrifft, so finden sich gewisse Ansätze zu einer Zusammenfassung der christlichen Glaubenslehre schon bei Kirchenlehrern der ersten Jahrhunderte. Dahin gehören die vier Bücher des Origenes *περὶ ἀρχῶν*, die dreiundzwanzig Katechesen des Cyrill von Jerusalem, der *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* des Gregor von Nyssa, der *ἀγκυρωτός* des Epiphanius und mehrere Schriften des Augustinus. Trotz des Mangels an systematischer Einheit oder Vollständigkeit blieb wohl keines dieser Werke ohne Einfluss auf weitere Kreise; aber weder sie, noch des Gennadius Schrift de ecclesiasticis dogmatibus erlangten ein allgemeines Ansehen. In höherem Grade gelang diess zu einer Zeit, wo die Productionskraft fast erloschen war, in der lateinischen Kirche dem Sammelwerke des Isidorus Hispalensis († 636, sententiarum libri III), in der griechischen dem des Joannes Damascenus (1. H. des 8. Jahrhunderts, *ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*). Dagegen kam es schon auf der dritten ökumenischen Synode vor, dass sich die Kirche in Schriften niedergelegte Aeusserungen eines Einzelnen über einen einzelnen streitigen Lehrpunkt (namentlich den Brief und die Anathematismen des Cyrill von Alexandrien) förmlich aneignete.

II. Die persönlichen Träger der Entwickelung oder die Kirchenlehrer.

§. 20. Die griechischen Kirchenlehrer. In der griechischen Theologie war eine gewisse in's Christliche übertragene hellenische Bildung weit genug verbreitet, um sich in einer langen Reihe

verhältnissmässig selbstständiger Vertreter darstellen zu können. In besonders charakteristischer Weise wird aber der christliche Hellenismus im dritten Jahrhundert durch die alexandrinische Katechetenschule vertreten, und der grösste Vorsteher dieser, Origenes, lässt sich geradezu als eine Inkarnation desselben betrachten. Schon dem bekehrten Stoiker Pantaenus († 202?), noch mehr seinem grösseren Schüler und Nachfolger Clemens von Alexandrien († um 220, u. a. Verfasser der „Cohortatio ad gentes", des „Paedagogus", der „Stromata" und der Abhandlung τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος) war die grosse Aufgabe und Bestimmung jener Anstalt, der sie vorstanden, zum Bewusstsein gekommen, obwohl auch in Letzterem noch die christliche Weltanschauung mit der hellenisch-philosophischen in unklarer Mischung ringt. Ihren Höhepunkt aber erreichte sie durch Origenes (geb. 185 in Alexandrien, gest. 254 in Tyrus; Revisor der alexandrinischen Bibelübersetzung, u. a. Verfasser der vier dogmatischen Bücher „de principiis", der acht apologetischen Bücher „contra Celsum" und zahlreicher „Scholien", wissenschaftlicher „Commentarien" und „Homilien" zur heiligen Schrift), welcher dergestalt dem Keime nach alle Momente des christlichen Griechenthums in sich vereinigte, dass sich sämmtliche Schulen und einzelnen Vertreter desselben um ihn als Mittelpunkt gruppiren, alle im patristischen Zeitalter der griechischen Theologie hervorgetretenen besonderen Richtungen irgendwie von ihm als dem gemeinsamen Ausgangspunkte herleiten lassen. Entscheidend hierfür war, dass er die schon seit Justin dem Märtyrer angebahnte Verschmelzung des Hellenismus mit dem positiven Christenthum zum ersten Mal systematisch und in grösserem Stile vollzog, und zwar zu einer Zeit, wo das Letztere bereits kirchlich sichergestellt, d. h. die Glaubensregel bereits eine unantastbare Macht geworden war. Indem er sich dieser unterwarf, konnte er der häretischen Gnosis gegenüber als einer der hervorragendsten Vorkämpfer aller derjenigen allgemeinen und besonderen kirchlich-christlichen Grundlehren betrachtet werden, welche sein Mischsystem dem altkatholischen Gemeinglauben verdankte. Zu jenen Axiomen gehören aber insonderheit: die Fassung des Christenthums als eines praktisch religiösen Heilsprincips (nicht unmittelbar als Weltprincips und wissenschaftlichen Princips), die Gründung seines Daseins und seines Werthes auf bestimmte historische Offenbarungsthatsachen (anstatt auf blosse Ideen), die Anerkennung der nach der Glaubensregel ausgelegten Bibel und der kirchlichen Tradition als maassgebender Autoritäten und der Glaube an die ausschliessliche Wahrheit der christlichen Religion. Während aber hiernach Origenes in seiner Weise rechtgläubiger Traditionalist

war, war er vermöge des entgegengesetzten Factors seiner Weltanschauung Idealist, Kriticist und Philosoph. Denn sein Hellenismus trieb ihn dahin, 1) das Heil doch vorzugsweise im Erkennen zu suchen (*βούλεται ἡμᾶς εἶναι σοφοὺς ὁ λόγος*, c. Cels. III, §. 45, in Joann. I, 16); 2) in oder über dem Thatsächlichen sich an das Ideale (den *χριστιανισμὸς πνευματικός*) zu halten und als den höchsten Ertrag der Geschichte die Ideen zu betrachten; 3) als die allein befriedigende Stütze einer Ueberzeugung die wissenschaftliche Einsicht in deren Gründe zu achten (die *λογικὴ εὐσέβεια*, welche ein *τελειότερον χριστιανίζειν* ist, als die *πίστις ἄλογος* oder *ἰδιωτική*); 4) die Wahrheit des Christenthums als Vollendung, nicht als Gegentheil der griechischen Philosophie (*τῶν καλῶς παρ' Ἕλλησι νενοημένων*) zu fassen (vgl. Hom. XIV. in Genes., §. 3) und den Logos Gottes sowie das Uebernatürliche in allem wahrhaft Geistigen zu finden. Daher empfahl er ein Hinausgehen über die blosse *πίστις* (als *χριστιανισμὸς σωματικός*, als Anlehnung an äussere Thatsachen der Offenbarungsgeschichte und als Autoritätsglauben) zur *γνῶσις*, weckte nach allen Richtungen hin, der exegetischen sowohl als der dialektischen, den Forschungstrieb, drang auf ein methodisches Verfahren, schärfte den kritischen Sinn und vermittelte, wie Keiner vor ihm und nach ihm, das Einströmen griechischer, besonders platonischer, aber auch anderer, z. B. stoischer Philosopheme in die christliche Glaubenslehre. Er wurde durch alles dieses der einheitliche Ausgangspunkt der verschiedensten Richtungen in der griechischen Theologie. Denn seine Einwirkung war vielseitig, und je nachdem man an die eine oder an die andere Seite in dem verehrten Meister anknüpfte, gelangte man zu verschiedenen Grundanschauungen, die sich freilich nicht schrankenlos, sondern unter dem gebieterischen Einfluss der allgemeinen Zeitströmung entfalteten. Sehr bald nämlich nach Origenes erstarkte der Traditionalismus, der in ihm nur Eine Seite bildete, und der mit diesem verknüpfte Realismus dermaassen, dass die freie Bewegung der Geister innerhalb der Kirche sich immer mehr gehemmt fand. Allein eben darum kam unendlich viel darauf an, was gerade durch ihn und seine Vorgänger eingeströmt war. Die mehrfach auftauchenden den Origenes betreffenden Lobreden und Vertheidigungsschriften (des Gregor. Thaumaturg., des Pamphilus u. A.), welche schon das erste Jahrhundert nach seinem Tode aufweist, zeigen, wie anregend, aber auch wie aufregend er gewirkt hatte, und schon bald nach seinem Tode kehrte der orthodoxe Traditionalismus, den er doch selbst mitvertreten hatte, seine Waffen gegen ihn selbst. Dieser Name bezeichnet die erste Richtung, die in Betracht kommt. Sie beginnt ziemlich ohnmächtig im dritten

Jahrhundert mit Methodius († 311 als Bischof von Tyrus), findet im vierten Jahrhundert namentlich in Epiphanius (367—403 Bischof von Constantia auf Cypern, u. a. Verfasser des *Πανάϱιον*) einen rührigen und schon erfolgreichen Vertreter und erkämpft schliesslich den Sieg über alle anderen Richtungen, mit denen sie freilich von jeher in Wechselwirkung gestanden hatte.

Dem Gegenpol strebt eine Reihe von Männern zu, welche das in der Kirche bereits feststehende und auch von Origenes vertheidigte überlieferte Dogma zwar nicht ganz unbeachtet liessen, aber, völlig unbekümmert um den Ruf der Orthodoxie, sich im Uebrigen lediglich durch den Platonismus oder aber durch die kritischen Bestrebungen des grossen Alexandriners angeregt fühlten. Diese Schule, für die das Christenthum ursprünglich nur Ein Moment ihrer Religionsphilosophie war, entwickelte sich in ihren beiden Zweigen, einerseits dem empiristisch oder logikalisch nüchternen (Nemesius, Bischof von Emesa in Phönicien zu Anfang des fünften Jahrhunderts, Joannes Philoponus im sechsten Jahrhundert) andererseits dem neoplatonisch mystischen oder doch idealistischen (Synesius, seit 410 Bischof von Ptolemais, Hymnendichter; Aeneas von Gaza, um 487 Verfasser des *Θεόφϱαστος*; Pseudo-Dionysius Areopagita, im sechsten Jahrhundert Urheber der *μυστικὴ ϑεολογία*) geraume Zeit mehr neben als in der Kirche, lenkte aber im sechsten Jahrhundert ein (diess zeigt sich schon bei Aeneas von Gaza und bei Zacharias Scholasticus, um 530 Bischof von Mytilene) und erscheint in dem Mystiker Maximus Confessor (580—662, Bekämpfer des Monotheletismus, u. a. Verfasser der *μυσταγωγία*) zuletzt doch mit der Orthodoxie im Bunde. Zwischen jener traditionalistischen, schroff orthodoxistischen und dieser heterodoxen idealistischen bewegt sich zwei Jahrhunderte lang eine bekenntnisstreue, jedoch der Spekulation und Mystik oder aber der Kritik nicht abgeneigte Vermittelungstheologie, welche einerseits im dritten Jahrhundert in Gregorius Thaumaturgus und Dionysius von Alexandrien, im vierten in Athanasius (dem „Vater der Rechtgläubigkeit", dem Hauptgegner des Arianismus, seit 319 Diakonus, seit 328 Bischof in Alexandrien, † 373, u. a. Verfasser der Schrift de incarnatione verbi und der orationes quatuor contra Arianos) und den drei berühmten Kappadociern (dem geistreichen Religionsphilosophen Gregor von Nyssa, † c. 394, u. a. Verfasser der oratio catechetica magna; dem salbungsvollen Kirchenfürsten Basilius dem Grossen, † 379, u. a. Verfasser des Buches de spiritu sancto und der fünf Bücher gegen den Eunomius, und dem feingebildeten Kanzelredner Gregor von Nazianz, † c. 390, u. a. Verfasser der

fünf λόγοι θεολογικοί und — in Gemeinschaft mit Basilius — der Φιλοκαλία) sowie dem alexandrinischen Katecheten Didymus, † 395, andererseits in dem „Vater der Kirchengeschichte" Eusebius von Caesarea († 340, u. a. Verfasser der praeparatio und demonstratio evangelica, sowie der beiden Bücher adv. Marcellum), dem Bischof Cyrill von Jerusalem, † 386 (u. a. Verfasser von dreiundzwanzig κατηχήσεις) und mehreren der hervorragendsten Theologen der antiochenischen Schule (Diodor von Tarsus, † c. 394; dem grossen homiletischen Exegeten Joannes Chrysostomus, † 407, u. a. Verfasser der sechs Bücher περὶ ἱερωσύνης; Theodor von Mopsvestia, † c. 428 u. a. Verfasser einer — nicht mehr vorhandenen — Schrift „wider die Allegoriker"; dem Kirchenhistoriker und Exegeten Theodoret von Kyros, † 457) ihre namhaftesten Vorkämpfer fand.

Beide Fractionen gingen verschiedene Wege; denn die eine (die antiochenische Schule und deren Vorläufer) trieb weniger Dogmatik, als Exegese, Geschichte und Kritik, und zwar nicht ohne grammatisch-historische Methodik und Nüchternheit; die andere (die neualexandrinische Schule) trieb nur nebenbei Exegese, und zwar im allegorisch-mystischen Stil, vor Allem aber Dogmatik. Doch verriethen beide im vierten Jahrhundert noch ihre gemeinsame Herkunft von dem ermässigten Origenismus, arbeiteten beide an einer Ausgleichung der überlieferten realistischen Kirchenlehre mit den Ergebnissen ihrer mystisch-speculativen oder exegetisch-historischen Forschung und gingen, als es sich um die Gottheit Christi handelte, wenigstens während der letzten Jahrzehnte des arianischen Streites Hand in Hand. Aber im fünften Jahrhundert zeigte sich, wie weit trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes die beiden Linien von einander divergirten. In den Anfang desselben fielen die ersten Synoden, welche im Namen der undankbaren Kirche durch den Mund hochgestellter Leiter derselben mit Erfolg die Verketzerung des grossen Origenes begehrten, und bald darauf offenbarte sich in den Händeln über die Person und die beiden Naturen Christi, dass die überschwängliche, auf mystisches Ineinsschauen gerichtete, im Uebernatürlichen heimische neualexandrinische Schule mit der nüchtern reflektirenden, auf scharfe Sonderung des Unterscheidbaren dringenden, auf dem Erdengrunde des Historischen und menschlich Grossen sich nicht fremd fühlenden antiochenischen nicht länger in Frieden leben konnte. Die Letztere warf in der Mitte des genannten Jahrhunderts bei der dogmatischen Feststellung des Unterschiedes der beiden Naturen Christi noch einmal ihr Gewicht in die Wagschale, verlor es dann aber zusehends, und Schriften zweier ihrer

Häupter (des Theodor von Mopsvestia und des Theodoret von Kyros) wurden 553 von der fünften ökumenischen Synode in Constantinopel nachträglich verdammt. Inzwischen hatte die neualexandrinische (gemässigte) Mystik durch den fanatischen Cyrill von Alexandrien (Bischof daselbst 412—444, u. a. Verfasser der fünf Bücher contra Nestorium) einen unauflöslichen Bund mit dem Orthodoxismus oder Traditionalismus geschlossen. Dieser blieb hinfort unfruchtbar, aber maassgebend. Seit der Mitte des fünften Jahrhunderts wich der Lebensodem aus der griechischen Kirche und Theologie, und als in Joannes Damascenus († um 754) alle Richtungen des christlichen Griechenthums, die einst Origenes in sich getragen hatte, gewissermaassen wieder zusammenliefen, hatten sie sich an der byzantinischen Orthodoxie so abgeschliffen, dass es diesem scharfsinnigen Sammelgeist nicht schwer wurde, sie in Einem rechtgläubigen Lehrgebäude (der ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) zu vereinigen.

1. Die alexandrinische Katechetenschule und die Vorläufer des Origenes. Auf ägyptischem Boden hatte Alexander der Grosse die nach ihm genannte Stadt gegründet, welche unter den Ptolemäern nicht nur ein Mittelpunkt des merkantilen und politischen Verkehrs der orientalischen und der griechischen, später auch der abendländischen Nationen werden sollte, sondern zugleich die Centralstelle für den Austausch aller Erträge der geistigen Kultur Aegyptens, des Morgenlandes, Griechenlands und des ferneren Westens. Der Zahl nach, noch mehr aber dem Einfluss nach — wenigstens im Gebiete der Künste und Wissenschaften — erlangten in Alexandrien frühzeitig die Hellenen ein unbestrittenes Uebergewicht. Ohne Mühe verdrängten sie die veraltete ägyptische Weisheit des pharaonischen Zeitalters und setzten an deren Stelle die von den klassischen Dichtern und Philosophen Griechenlands zur Reife gebrachte Bildung, deren Denkmäler sie sammelten, sichteten, commentirten und nachahmten. Nach den Hellenen aber nahmen die Juden in literarischer Beziehung die erste Stelle ein. Diesen nun war zwar seit ihrer von den Ptolemäern begünstigten ausgedehnten Ansiedelung in Aegypten die Aufgabe zugedacht, zwischen der altägyptischen Bevölkerung und Kultur einerseits und dem Griechenthum andrerseits ein Mittelglied zu bilden; aber so bereitwillig sie diesen Beruf erfüllt haben mögen, sie selbst hielten doch — im Allgemeinen wenigstens — mit Zähigkeit und Treue am Glauben ihrer Väter fest. Philo und dessen Vorläufer waren, als sie den Versuch machten, dem Judenthum unter den griechisch gebildeten Alexandrinern Achtung zu verschaffen oder doch deren Spott wirksam zurückzuweisen, freilich genöthigt, dasselbe in platonische und stoische Formen zu kleiden, und je mehr sie dies thaten, desto weniger konnten erhebliche Umdeutungen der heiligen Schriften alten Testamentes ausbleiben. Indessen abgesehen davon, dass sie gerade auf diesem Wege auf der anderen Seite in den Ideengehalt des alten Testaments zum Theil wirklich tiefer eindrangen und ihren eigenen Volksgenossen denselben näherbrachten, als es selbst die palästinensische Theosophie vermocht hatte, erhoben doch diese philosophirenden Juden, weit davon entfernt, ihr höchstes Besitzthum preiszugeben, durch ihr Eingehen auf den Hellenismus eben die jüdische Weisheit zu einem im religiösen und philosophischen Eklekticismus und Synkretismus der Zeit einflussreich mitwirkenden Faktor. Dieser Einfluss kam aber, je mehr im zweiten Jahrhundert auch das Christenthum an die gebildeten Griechen und Orientalen

herantrat, zugleich allen denjenigen Elementen zu Gute, welche das Christenthum mit dem theosophisch und philosophisch verklärten Judenthum gemein hat, und in demselben Jahrhundert bildete sich in Alexandrien um diesen Kern sogar eine selbstständige christliche Religionsphilosophie, deren Hauptherd um die Mitte desselben die schon in älterer Zeit (vgl. Euseb. h. e. V, 10) dort gegründete christliche Katechetenschule wurde. Je häufiger es seitdem vorkam, dass dieselbe ihre Katechumenen aus den Kreisen nicht nur irgendwie gebildeter sondern auch philosophisch geschulter Heiden zog, desto dringender bedurfte sie auch in der Philosophie bewanderter Katecheten, zumal da auch nach Aussen hin gegenüber dem alexandrinischen Griechenthum und den Resten des Gnosticismus der katholische Glaube nur durch wissenschaftliche Waffen sich Achtung erstreiten konnte; und die ältesten Vorsteher der Schule, die wir kennen, waren in der That zum Christenthum übergetretene Philosophen (vgl. das oben §. 18 über Athenagoras Bemerkte). Der Erste derselben, Pantaenus, nach des Philippus von Sida (unzuverlässiger) Angabe ein Athenienser, nach Anderen (vgl. Clem. Alex. Strom. I, 1 „Σικελικὴ μέλιττα") ein Sicilianer, huldigte vor seiner Bekehrung den Dogmen der Stoa (Euseb. h. e. V, 10; Hieron. cat. 36), von denen ihm wahrscheinlich ein platonisirender Pythagoreismus (nach Phil. von Sida ist er „Pythagoreer" gewesen) den Uebergang zum Christenthum bahnte. Aber auch das Letztere suchte er, wie es scheint, wissenschaftlich zu fassen und mit Hülfe der ἑλληνικὰ μαθήματα sowie der Philosophie wissenschaftlich zu gestalten (Eus. VI, 19), und diese Richtung ging von ihm auf die alexandrinische Schule über, welcher er etwa seit 180 bis 202 (seinem Todesjahr?), jedoch vielleicht mit Unterbrechungen (durch eine Missionsreise nach „Indien") vorstand (Eus. a. a. O., vgl. VI, 6). Von seinen zahlreichen Commentaren zur heiligen Schrift sind nur geringfügige Bruchstücke erhalten. Ihm folgte Titus Flavius Clemens (l. ungefähr 155—220). Geboren von heidnischen Eltern, nach Einigen in Alexandrien, nach Anderen in Athen (Epiph. haer. 32, 6), hatte sich derselbe in weitem Umfang die gelehrte hellenische Bildung seines Zeitalters angeeignet, und zwar nicht nur im Sinne eines Polyhistors, sondern auch unter den systematischen und ethischen Gesichtspunkten eines (wenngleich eklektischen) Philosophen. Durch den Platonismus religiös gestimmt, durch den Stoicismus auf die praktische Philosophie hingewiesen, vielleicht auch frühzeitig vom Philonismus berührt (Strom. I, p. 322), aber durch keine dieser Schulen völlig befriedigt, wandte er zuletzt auch dem Christenthum, welches seit Justin dem Märtyrer nicht nur gegenüber sondern auch innerhalb der Zeitphilosophie Stellung zu nehmen begonnen hatte, seine Aufmerksamkeit zu, und unter den verschiedenen Lehrern, die er auf seinen Reisen nach Griechenland, Unteritalien, Syrien, Palästina und Aegypten kennen lernte, war Pantaenus derjenige, dessen Vorträge seine Bekehrung zur christlichen Philosophie entschieden. Seitdem wirkte er mit diesem als Amtsgenosse in Alexandrien zusammen (Eus. h. e. V, 11; vgl. VI, 14) und wurde, wahrscheinlich nach dessen Tode (vgl. Eus. V, 10 mit VI, 6), sein Nachfolger. Freilich verliess er schon 202 Alexandrien, als die Verfolgung des Septimius Severus auch diese Stadt heimsuchte (Euseb. VI, 1. 3). Vermuthlich ist er aber später dorthin zurückgekehrt. Von den Früchten seiner bedeutenden schriftstellerischen Thätigkeit sind ausser der exegetisch-ethischen Abhandlung τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος (vgl. Matth. XIX, 21—24) namentlich folgende drei Werke auf uns gekommen: 1) der λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας (cohortatio ad gentes), in welchem er durch Hinweisung einerseits auf die Nichtigkeit und Unsittlichkeit der heidnischen Götterverehrung und Mythologie, andrerseits auf die an das Christenthum anklingenden Aussprüche der besseren heidnischen Dichter und Philosophen die Heiden für

das Evangelium zu gewinnen sucht; 2) der παιδαγωγός (paedagogus, vgl. Gal. III, 24) in drei Büchern, welcher der heidnischen die christliche Sittenlehre gegenüberstellt; 3) die στρωματεῖς (Stromata) in sieben (das angeblich achte ist unächt) Büchern, welche den bereits Gläubigen in die tiefere wissenschaftliche Erkenntniss der (mit dem Judenthum und den Lehren der griechischen Philosophie verglichenen) christlichen Wahrheit einführen sollen. Der Name dieser dritten Schrift („bunt durchwirkte Teppiche") deutet an, dass der Verfasser sich nicht an eine systematische Ordnung gebunden hat, sondern in freier, formloser Weise beständig von einem Gegenstand auf den anderen übergesprungen ist. Die hervorstechendsten Punkte in der religionsphilosophischen Grundanschauung des Clemens sind seine Gedanken über das Verhältniss der griechischen Philosophie zum Christenthum und über das Verhältniss der πίστις zur γνῶσις. In Beziehung auf den ersten Punkt dachte er im Wesentlichen wie Justin. Auch er stellte die vorchristliche Entwickelung unter den Gesichtspunkt einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts, welche durch den Logos vermittelt worden sei (Strom. I, 7 p. 337). Die Philosophie war nach ihm nicht minder wie das alttestamentliche Gesetz der Juden eine Gabe des göttlichen Logos, durch welchen die Heiden auf die christliche Offenbarung vorbereitet wurden. Doch stellt er die Philosophie dem Gesetze nicht gleich; an einigen Stellen lässt er die von den hellenischen Weisen vertretenen Elemente der Wahrheit aus den Schriften des alten Testaments entlehnt sein, indem er nach dem Vorgang der alexandrinischen Juden behauptet, die heiligen Schriften seien schon vor den LXX von Anderen in's Griechische übersetzt worden, und aus dieser Uebersetzung hätten die Philosophen das Wahre, was sich bei ihnen finde, entnommen. Seine Ansicht von dem Verhältniss des Glaubens zur Gnosis steht in der Mitte zwischen der der häretischen Gnostiker Alexandriens, welche lediglich in der Gnosis das wahre Christenthum fanden nnd die blosse πίστις verachteten, und andererseits der Ansicht jener ängstlichen Christen, welche eine wissenschaftliche Erkenntniss des Glaubensinhaltes für bedenklich erachteten, die Philosophie aus dämonischer Einwirkung herleiteten und auf der Stufe des blossen Glaubens stehen bleiben wollten. Clemens versteht unter πίστις einmal im objectiven Sinne den Inbegriff der geoffenbarten Heilswahrheiten des Evangeliums, wie sie Inhalt des kirchlichen Bekenntnisses und der Glaubensregel sind, sodann im subjectiven Sinn das unmittelbare Ergreifen und innerliche Aneignen dieser Wahrheiten durch das Gemüth. Der Glaube gilt ihm daher vom rein religiösen Standpunkt aus betrachtet als etwas zur Noth Genügendes und Selbstständiges, als „eine Kraft zum Heile und eine Macht zum ewigen Leben" (Strom. II, 12), als zusammenfassende Erkenntniss des Dringlichen oder Wesentlichen (σύντομος τῶν κατεπειγόντων γνῶσις, Strom. VII, 10 p. 864), und er hält denselben für etwas schlechthin Unentbehrliches, das auch für die Gnosis (im bestimmteren Sinne) ebenso die unentbehrliche Vorbedingung (nach LXX Jes. VII, 9) bilde, wie für das sinnliche Leben des Athmen. Aber vollendet, lehrt er, erscheine der Glaube erst in der eigentlichen Gnosis, welche zur gläubigen Erkenntniss dessen, was wirklich ist, den auf die heilige Schrift und die Vernunft gegründeten Beweis der Nothwendigkeit füge. Die Gnosis selbst nämlich sei der zur Wissenschaft erhobene Glaube, die πίστις ἐπιστημονική, deren Vollkommenheit sich namentlich in der Fähigkeit zeige, die heilige Schrift nicht bloss wörtlich und grammatisch-historisch, sondern zugleich allegorisch auszulegen und dadurch ihren tieferen und höheren Sinn zu enthüllen. Dazu, insonderheit zur Erforschung des wahren Sinnes des alten Testaments und zur Erkenntniss der Uebereinstimmung desselben mit dem neuen, bedürfe es freilich theilweise der Erleuchtung durch besondere geheime nur

an die Esoteriker gelangte Ueberlieferungen von Jesu her. Hin und wieder erklärt Clemens die eigentliche Gnosis sogar für etwas auch religiös Nothwendiges, im Gegensatz zur πίστις als wesentlich blossem Autoritätsglauben, als einem bloss äusserlichen Anerkennen und Fürwahrhalten, dessen Motive knechtische Furcht vor Strafe und Hoffnung auf Lohn seien (Strom. IV, p. 614; VI, p. 770). Nähert er sich hiermit den häretischen Gnostikern, welche auf die nackte πίστις der Psychiker verächtlich herabblickten, so unterscheidet er sich doch durchweg dadurch von jenen, dass er den Gegensatz der bloss glaubenden Psychiker und der Gnostiker nicht auf eine Naturnothwendigkeit, d. h. nicht auf eine fatalistisch begründete Verschiedenheit der natürlichen Anlage zurückführt; ferner dadurch, dass er vom τέλειος γνωστικός Vollkommenheit nicht bloss in der θεωρία, sondern auch im Leben fordert; endlich dadurch, dass er sich allenthalben an die kirchliche Glaubensregel gebunden fühlt und die κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα γνωστικοί allein für die wahren erachtet (Strom. VII, p. 854).

2. Origenes, 185 in Alexandrien geboren, nicht, wie alle christlichen Religionsphilosophen vor ihm, von heidnischen, sondern von bereits christianisirten Eltern (Eus. h. e. VI, 19), wurde schon durch den ersten Unterricht, den er empfing, auf jene Ineinsbildung des kirchlichen Christenthums und des Griechenthums hingewiesen, der er sein vielbewegtes Leben widmete. Denn sein Vater und erster Lehrer, Leonides, vermuthlich ein Grammatiker oder Rhetor, gestorben als Märtyrer in der severianischen Christenverfolgung (202), vereinigte in sich beide Richtungen. Von diesem und von Anderen wie Clemens, vielleicht auch Pantänus vornehmlich in die heilige Schrift, aber auch in die enkyklischen Wissenschaften eingeführt, zeigte der später durch den Beinamen des „Stählernen mit ehernen Eingeweiden" (ἀδαμάντιος, χαλκέντερος) gekennzeichnete Jüngling frühzeitig einen von freiem und tiefem Forschungstriebe beflügelten eisernen Fleiss neben opferfreudigem Muthe zum Blutzeugniss. Nach dem Tode seines Vaters kaum achtzehnjährig als Lehrer an die Katechetenschule berufen, der er, freilich mit Unterbrechungen, bis 232 vorstand, empfand er das Bedürfniss, seine allgemeine enkyklische Bildung durch selbstständiges Studium der eigentlichen Philosophie, seine Bibelkunde durch gründlichere Beschäftigung mit der hebräischen Sprache und der philologischen Kritik zu ergänzen und zu vervollkommnen. Befriedigung dieses Bedürfnisses fand er gesucht oder ungesucht in weitem Umfang auf seinen häufigen bald unfreiwilligen bald freiwilligen Reisen (u. a. nach Arabien, Palästina, Syrien, Griechenland, Rom), deren er manche unternahm, um Rath zu ertheilen oder Streitigkeiten zu schlichten; noch mehr — was die Philosophie betrifft — in der Lektüre der Schriften Plato's, der Stoiker und späterer eklektischer Platoniker, wie des von Philo stark beeinflussten Numenius; am meisten in dem Unterricht des Begründers der neuplatonischen Schule Ammonius Saccas (Eus. a. a. O.). Sein weit reichendes Ansehen und sein kühnes Durchbrechen der Schranken der gemeinen Rechtgläubigkeit eröffneten ihm zwar einen grossen Wirkungskreis, regten aber auch den Neid und den Fanatismus der Hierarchie gegen ihn auf; ja sein Bischof Demetrius setzte seine Ausschliessung aus der Kirchengemeinschaft durch. Er verliess daher Alexandrien und setzte seit 232 seine Lehrthätigkeit, welche theils in allgemein propädeutischem Unterricht, theils in der Erklärung bedeutender Schriften griechischer Philosophen, theils endlich in Auslegung der heiligen Schriften bestand, in dem palästinensischen Caesarea fort. Seinen Tod fand er 254 in Tyrus infolge der während der decianischen Christenverfolgung erlittenen Misshandlungen. Seine Schriften gehören — abgesehen von den nicht wenigen untergegangenen — theils der dogmatischen, theils der apologetischen, theils der exegetischen, theils der praktischen Theologie und der Ethik an. Von den dogmatischen Werken

sind die „über die Auferstehung" und „über den freien Willen" nicht mehr vorhanden; erhalten ist dagegen, wenigstens in der lateinischen Uebersetzung oder vielmehr (das der späteren Orthodoxie Anstössige wegglättenden) Bearbeitung des Rufinus von Aquileja (nur zum geringeren Theil im griechischen Original) das vor 231 verfasste Hauptwerk: περὶ ἀρχῶν „von den Grundlehren", der erste Versuch einer auf dem Grunde der kirchlichen Glaubensregel aus Schrift- und Vernunftbeweisen construirten (nach modernen Begriffen freilich weder vollständigen noch streng systematischen) christlich philosophischen Dogmatik (im ersten Buch spielt die Theologie in die Kosmologie, im zweiten die Kosmologie in die Anthropologie, im dritten die Anthropologie in die Ethik hinüber; alle drei aber haben einen eschatologischen Abschluss, während das vierte die Göttlichkeit der heiligen Schrift und die Regeln der Auslegung derselben darlegt). — Die zweite Gattung vertritt die (247 verfasste) im griechischen Original erhaltene apologetische Schrift κατὰ Κέλσου (contra Celsum), acht Bücher zur Abwehr der in dem „λόγος ἀληθής" des Platonikers Celsus gegen das Christenthum gerichteten Angriffe. Die exegetischen Schriften zerfallen — abgesehen von der eine Synopse der LXX, des hebräischen Originals und anderer griechischer Uebersetzungen des alten Testaments, sowie eine Verbesserung der LXX bezweckenden Tetrapla und Hexapla (Eus. h. e. VI, 16) in σημειώσεις (nach Hieron. = σχόλια, „commaticum interpretationis genus", kurze vorzugsweise grammatische Erläuterungen einzelner schwieriger Stellen ohne Continuität), ὁμιλίαι (auslegende Predigten, erbauliche Erklärungen religiös-moralischer Art) und τόμοι (ausführliche religionswissenschaftliche Commentare, Hieron.: volumina). Von den Homilien und Tomi ist Vieles in lateinischen Bearbeitungen des Rufin und Hieronymus, Weniges im Original erhalten. Von Letzteren kommen für die Dogmengeschichte die Commentare zum Matthaeus- und zum Johannes-Evangelium am meisten in Betracht. — Von den ethisch-praktischen Schriften sind griechisch — abgesehen von Fragmenten — nur die Abhandlungen περὶ εὐχῆς (de oratione) und εἰς μαρτύριον προτρεπτικὸς λόγος (exhortatio ad martyrium) noch vorhanden. Was nun die dogmatische Grundanschauung des Origenes betrifft, so stimmt dieselbe im Wesentlichen mit der des Clemens überein. Ueber das Verhältniss der Philosophie zum Christenthum und über das Verhältniss der πίστις zur γνῶσις urtheilt er in der Hauptsache ebenso wie jener; auch er gibt zu, dass der Glaube selbst ohne wissenschaftliche Einsicht zur sittlichen Reinigung und Beseligung des Menschen hinreiche (c. Cels. I, §. 9—11; VI, 66; de princ. IV, §. 12; c. Cels. VII, 49); aber andrerseits steht auch ihm der, welcher sich zur Gnosis erhebt, nicht nur in wissenschaftlicher sondern auch in religiöser Beziehung auf einem höheren Standpunkt, als der, welcher nur die πίστις ἄλογος oder ἰδιωτική besitzt (c. Cels. VI, 13; de princ. III, 2; vgl. auch c. Cels. V, 18; VI, 6, in Joann. t. 13, 5 das über angebliche esoterische Lehren Bemerkte). Jener steht auf der Stufe des χριστιανισμὸς πνευματικός, auf der Stufe eines geistigen Christenthums; dieser auf der des χρ. σωματικός; der bloss Glaubende hält sich an den fleischgewordenen historischen Christus, dem ächten Gnostiker dagegen, der selbst nicht mehr im Fleische, sondern im Geiste wandelt, stellt sich Christus nicht als der fleischgewordene, sondern als der göttliche Logos dar, der von Ewigkeit her beim Vater war. Die Predigt von Christo als dem Gekreuzigten ist nur für die Anfänger, für die Kinder im Glauben bestimmt; diejenigen, die jene höhere Staffel erreicht haben, halten sich nicht an den Gekreuzigten, sondern an den zum Vater zurückgekehrten Logos (in Matth. t. 12, §. 5 u. 30; in Joann. t. 1, §. 9). Besonders betont aber Origenes den Abstand beider in dem unvollkommenen oder vollkommeneren Verständniss der heiligen Schrift, über deren Auslegung

er zuerst (de princip. l. IV) eine bestimmte Theorie aufgestellt hat, nämlich folgende: Wie der Mensch aus Leib, Seele und Geist besteht, so gibt es auch einen dreifachen Schriftsinn und eine dreifache Schriftauslegung, eine buchstäbliche oder historische, eine moralische und eine mystische. Im Allgemeinen ist die ganze Schrift in dieser dreifachen Weise zu deuten, zuerst soll man den buchstäblichen Sinn jeder Stelle ermittteln, dann aber zur moralischen und allegorisch-mystischen Interpretation fortschreiten. Wollte man bei der buchstäblich-historischen Auffassung stehen bleiben, so würde sich manches Anstössige und Bedeutungslose als Inhalt der Schrift ergeben. Bei solchen Stellen, die buchstäblich gedeutet eine Gottes unwürdige und der Wahrheit widersprechende Vorstellung ergeben würden, soll man die wörtliche Erklärung sogar gänzlich fahren lassen und sich lediglich an den höheren Sinn halten. Dass jene mystisch-allegorische Auslegung den Origenes nicht minder, als die, welche vor ihm derselben gehuldigt hatten, wie namentlich den Philo, nicht selten zu sehr willkürlichen Umdeutungen des ursprünglichen Schriftsinnes führte, versteht sich von selbst. Vor maassloser Willkür wurde er aber dadurch bewahrt, dass er überall die kirchliche Glaubensregel und den von den Aposteln her überlieferten Glauben zu respektiren wenigstens bestrebt war. Diess gilt auch für sein dogmatisches oder vielmehr religionsphilosophisches System, in welchem sich freilich neben dem ächt Christlichen manches Neuplatonische und Stoische findet. Stoisch klingt namentlich, was er über die „durch das ganze Naturgebiet ergossene, belebende Gotteskraft, die im Körper gesetzmässig wirkende Keimkraft“ (den λόγος σπέρματος oder σπερματικός) bemerkt, sowie seine Doktrin von einer Reihe aufeinander folgender Welten. An den Neuplatonismus erinnert, was er von der Transscendenz Gottes, vom νοῦς und der Idealwelt, von dem Seienden und Gewordenen, von der Präexistenz der Seelen sowie von deren Herabsinken in die Körper lehrt. So wenig es nun dem Origenes gelungen ist, aus diesen verschiedenartigen Elementen ein vollkommen harmonisches Lehrgebäude zu gestalten, so gab ihm doch die christliche Idee der Erlösung, welche sowohl einen Abfall der vernünftigen Geister von Gott als eine Rückkehr derselben zu Gott voraussetzt oder einschliesst, ein Mittel an die Hand, dieselben zusammenzufassen, und zwar dergestalt, dass auch umgebildete Gedanken Plato's (z. B. dessen Andeutungen über läuternde Strafen für die nicht unheilbaren Sünder) und der Stoiker festgehalten werden konnten. Auch die zunächst von oben nach unten vorschreitende Betrachtungsweise, die sich in der Eintheilung des Systems darstellt (Redepenning: 1) die Lehre von Gott und seinen Wesensentfaltungen; 2) die Welt in ihrem Abfall; 3) die Erlösung und die Wiederkehr), entspricht der christlichen Glaubensregel und zugleich dem Platonismus. In der Lehre von Gott betont O. besonders dessen Geistigkeit und Immaterialität; Gott ist schlechthin unkörperlich, unsichtbar, unveränderlich und schlechthin einfach, Princip seiner selbst, Urquell alles Seienden und Guten, und alles Seiende ist nur insoweit als es an seinem Sein Antheil hat. Wie nun aber das Licht nicht ohne Glanz gedacht werden kann, so kann Gott nicht ohne Selbstoffenbarung gedacht werden, und diese Selbstoffenbarung ist eine ewige. So geht aus Gott der Logos, aus dem Vater der Sohn hervor, der das vollkommene Abbild und der Abglanz des Vaters ist. Der Sohn ist aber auch der Vermittler der Erschaffung der Welt, welche der Vater unmittelbar nicht hervorbringen konnte. Denn als der absolut Einfache und Unveränderliche konnte er nicht unmittelbarer Grund einer Vielheit veränderlicher Wesen sein. Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgt ferner die Ewigkeit nicht nur des Logos, sondern auch der Welt. Diese ist nämlich ein Produkt der göttlichen Güte und Allmacht; denn Gott wollte seine Vollkommenheit und Seligkeit anderen geistigen Wesen mit-

theilen, darum schuf er die Welt. Weil nun jener Wille, wie Alles was in ihm ist, von Ewigkeit in ihm war, so muss er von Ewigkeit her eine schöpferische Thätigkeit entfaltet haben. Es kann daher keine Zeit gegeben haben, wo solche Wesen, denen sich Gott mittheilte, noch nicht da waren. Dasselbe folgt aus der Allmacht Gottes. Diese ist nicht denkbar ohne einen Gegenstand, an dem sie sich erweist, auch aus der ewigen Allmacht Gottes ergibt sich also die Ewigkeit der Welt. Den lebendigen Complex der schöpferischen Ideen Gottes, das Princip und Werkzeug aller auf die Schöpfung und Welt sich beziehenden Wirksamkeit des Vaters erblickt Origenes im Logos, der, weil Inbegriff der mannichfaltigen göttlichen Gedanken, zugleich Einheit und Vielheit ist. Als erstes der durch den Sohn hervorgebrachten Wesen erscheint aber der heilige Geist, der demgemäss zwar nicht nur dem Vater, sondern auch dem Sohne untergeordnet ist, jedoch nicht der weltlichen, sondern der göttlichen Sphäre angehört. Eine weitere Abstrahlung des Logos ist die Welt der endlichen Geister. Auch diese sind vermöge ihrer Theilnahme am göttlichen Sein gewissermaassen göttlichen Wesens, sie sind aber keineswegs dem Vater, Sohn und heiligen Geist wesensgleich. Sie haben freien Willen und können vermöge desselben entweder am Guten festhalten oder sich dem Bösen zuwenden; untereinander sind sie ursprünglich alle gleich; die erfahrungsmässige Ungleichheit der vernünftigen Kreaturen ist erst eine Folge des Abfalls der Geister von Gott, bei welchem sich die Einen mehr, die Anderen weniger vom Urquell entfernt haben. Durch diese Störung der Harmonie der Geisterwelt wurde Gott als der in seiner Güte zugleich Gerechte zur Hervorbringung der materiellen Welt veranlasst. Als der Gerechte musste er nämlich den Geistern diejenige Stellung anweisen, die ihrer Willensrichtung entsprach. Nun waren dieselben ihrer Natur nach zwar ursprünglich körperlos, aber doch als endliche Geister in einem gewissen metaphysischen Sinne mit der Materialität behaftet gewesen, d. h. mit einem (an sich nicht bösen) Defekt an intensivem göttlichem Sein, mit einem Reste blosser Fähigkeit zum wahren Sein, kurz mit Endlichkeit, Beschränktheit, Veränderlichkeit. Durch den auf Missbrauch der Freiheit beruhenden Abfall von Gott war indessen jene ursprüngliche Materialität gleichsam eine greifbarere und krassere geworden. Dem entsprach das nach dem Grade des Abfalls abgestufte und zu verschiedenen Existenzformen führende Herabsinken in die sinnliche Welt der verdichteten Materie, welches freilich andererseits den gefallenen Geistern zur Läuterung gereichen sollte. Ungeworden war aber diese materielle Welt nicht, sondern aus Nichtseiendem hatte sie Gott in's Dasein gerufen, nicht aus einer ihm äusserlich gegenüberstehenden und ihm gleichewigen Materie. Diejenigen Geister, welche Gott beim Abfall noch am nächsten blieben, sind die Engel, die in feinen ätherischen Körpern existiren. Tiefer gefallene Geister sind in gröbere Leiber eingegangen, das sind die Menschen; die am tiefsten gesunkenen Geister, die Dämonen, haben zwar keine grob materiellen Körper, aber desto finsterere und hässlichere. Da es den Gefallenen unbenommen bleibt, sich dem Guten wieder zuzuwenden, so kann der Zweck der materiellen Welt, die Züchtigung und Läuterung der Geister, erreicht werden, und, wenn derselbe erreicht sein wird, so wird die materielle Welt wieder aufgelöst werden. Da aber immer wieder ein neuer Abfall der Geisterwelt möglich ist und wirklich eintreten wird, so können und werden immer wieder neue Welten geschaffen werden, wie denn auch vor der jetzigen bereits andere existirt haben. Was das Wesen des Menschen betrifft, so besteht derselbe aus dem Leib, der Seele als dem animalischen Lebensprincip, und dem Geist oder der ψυχὴ λογική, welche das Göttliche im Menschen ist. Die Sünde ist allen Menschen gemein, und infolge derselben sind alle der Gewalt des Teufels und der

Dämonen verfallen, aus der sie aber Christus erlösen will. In diesem ist der Logos Fleisch geworden, nachdem er schon vor seiner Inkarnation die Erziehung des Menschengeschlechts unsichtbar geleitet hatte. Die Verbindung des Logos mit dem Fleisch, die keine unmittelbare sein konnte, weil er reiner Geist ist, wurde aus diesem Grunde durch die Seele Jesu vermittelt, welcher nicht, wie die anderen Geister, infolge des Abfalls von Gott, sondern infolge freier Selbstentäusserung in ein körperliches Dasein eingegangen war. Christus nun erlöst die Menschen von der Knechtschaft der Sünde und des Satans, indem er das verlorene oder verdunkelte Gottesbewusstsein wiederherstellt, das neue Lebensprincip, welches er selbst in sich trägt, der Menschheit mittheilt und dadurch das bis dahin getrennte Göttliche und Menschliche wiederum vereinigt. Diess that er aber nicht nur durch seinen Tod, sondern auch durch sein Leben und seine Lehre, überhaupt durch seine ganze Erscheinung. Seine Menschwerdung selbst ist schon die Quelle der Erlösung. Letztere aber erstreckt sich nicht nur auf die Menschen, sondern auf die ganze gefallene Geisterwelt, und ihre Folge wird eine endliche Zurückführung aller Geister zu ihrem ursprünglichen Zustande sein, eine ἀποκατάστασις τῶν πάντων. —

3. Der Traditionalismus. Origenes hatte im Anschluss an seine Vorläufer, theils um die häretische Gnosis, theils um die Gegner des Christenthums unter den heidnischen Philosophen zu entwaffnen, aber auch aus spontaner Freude an ächter Gnosis die Kirchenlehre selbst philosophisch zu fassen gesucht. Eine Aneignung der wissenschaftlichen Methode der Hellenen, welche allein eine solche besassen, war dabei unvermeidlich, aber auch eine materielle Benutzung von Gedanken griechischer Philosophen widerstrebte wenigstens im Princip nicht dem Christenthum als der Offenbarung des Einen göttlichen Logos; ja sobald es sich nicht nur um eine Glaubenslehre, sondern auch um ein philosophisches System handelte, welches alle Probleme lösen sollte, war sie sogar gleichfalls unerlässlich (womit nicht geleugnet ist, dass gewisse Anschauungen, welche Origenes den Stoikern und Platonikern entlehnte, mit der christlichen Weltanschauung zum Theil nicht vereinbar waren). In der That hat Origenes trotz seines Hellenismus auf die Kirche des dritten und vierten Jahrhunderts im Wesentlichen den Eindruck eines wahrhaft christlich und kirchlich gesinnten Religionsphilosophen gemacht; namentlich musste man es ihm hoch anrechnen, dass er die häretische Gnosis wissenschaftlich überwunden oder doch verdrängt hatte. Allein von Anfang an gab es doch auch in der griechischen Kirche eine Richtung, welche nicht nur an einzelnen Lehrsätzen, die er aufgestellt hatte, Anstoss nahm, sondern, nur im Einstehen für die kirchliche Glaubensregel eins mit ihm, sich im Uebrigen in einen principiellen Gegensatz zu ihm stellte. Dieselbe trennte dualistisch die dem auserwählten Volke und seiner Erbin, der Kirche, unmittelbar zu Theil gewordene göttliche Offenbarung von allen aussertestamentlichen angeblichen Spuren des Logos und sah ausserhalb jener nur Finsterniss und Verblendung, erneuerte daher im Grunde den alten Partikularismus der Juden auf dem Boden der christlichen Kirche. Aber auch das hatte sie mit den Juden gemein, dass ihr religiöses Bewusstsein einseitig auf offenbarungsgeschichtlichen Thatsachen (nicht auf Ideen) beruhte, dass sie dem rührigen und prüfenden Geiste, der von den Hellenen her in die Christenheit eingedrungen war, die Satzungen der Väter oder die Ueberlieferung und Autorität der Kirche entgegenstellte, dass sie das Sinnliche und Leibliche mit dem Realen, das Bild mit dem Begriff, die religiöse Anschauung mit der Erkenntniss verwechselte und die Wissenschaft, welche Unterschiede sicherstellt und doch universal gerichtet ist, verachtete. Diese traditionalistische Richtung, welche unter dem Gegengewichte anderer der Kirche zu allen Zeiten

zum Heil, so oft sie allein herrschte, zum Unheil gereicht hat, hatte im ersten Jahrhundert nach Origenes vielleicht schon einen bedeutenden Rückhalt in den kirchlichen Massen, aber noch keinen maassgebenden Einfluss; doch gewann sie einen solchen allmählich während des arianischen Streites des vierten, noch entschiedener während der origenistischen, nestorianischen, eutychianischen und monophysitischen Händel der folgenden Jahrhunderte. Im dritten Jahrhundert ist ihr namhaftester Vertreter Methodius, im vierten Epiphanius. Ersterer, Bischof von Olympus und Patara in Lycien, später von Tyrus, † 311, bekämpfte den Platonismus zwar auch in einer (nebst seinen exegetischen Schriften gänzlich verloren gegangenen) gegen Porphyrius gerichteten Schrift, vor Allem aber in Angriffen auf Origenes, dem gegenüber er in der Abhandlung περὶ ἀναστάσεως die wesentliche Zugehörigkeit auch des Leibes zur Menschennatur und demgemäss die Theilnahme des Fleisches an der Auferstehung, in einer zweiten περὶ τῶν γενητῶν (de creatis) die Nichtewigkeit der weltschöpferischen Thätigkeit Gottes vertritt. Beide sind nur fragmentarisch aufbehalten, vollständig dagegen sein (das jungfräuliche Leben empfehlendes) συμπόσιον (convivium decem virginum). Schrieb er wirklich gegen Origenes auch περὶ αὐτεξουσίου (de libero arbitrio), so ist er doch nicht Verfasser des uns unter diesem Titel und seinem Namen (theilweise in des Pseudorigenes dial. de recta fide) erhaltenen Bruchstückes. Siehe über ihn Epiphan. h. 64, Photius cod. 234—237 (bei Beiden Fragmente). Origenes blieb trotz solcher Gegenschriften, die übrigens zum Theil auf Missverständnissen beruhten, durch seine Werke bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts der verehrte Leitstern aller Theologen, in denen der religionsphilosophische und exegetische Forschungstrieb nicht erloschen war, selbst derjenigen, die im Einzelnen viele seiner platonisirenden Sonderlehren durchaus nicht theilten. Indessen die Erschütterungen, welche die Kirchenlehre durch den Arianismus erlitt, hatten, nachdem sie überwunden waren, eine Zurückdrängung des Kriticismus, dagegen eine Hinneigung zum Traditionalismus zur Folge. Wie mächtig dieser bereits gegen Ende des vierten Jahrhunderts sein Haupt erhob, zeigt das kühne und erfolgreiche Auftreten eines untergeordneten Geistes, wie Epiphanius, gegen den Origenismus. Epiphanius, geboren unweit Eleutheropolis in Palästina, in Aegypten mönchisch aber nicht wissenschaftlich gebildet, lange Zeit Vorsteher eines palästinensischen Klosters, dann 367—403 Bischof von Constantia (Salamis) auf Cypern, erachtete ausser der Beförderung des Mönchthums die Aufspürung und Ausrottung aller Ketzereien der Vorzeit und der Gegenwart für seine Lebensaufgabe. Bei seinen Zeitgenossen drang er besonders auf Verurtheilung des Origenes, welchen er für den Vater der arianischen und vieler anderen Häresen hielt. Namentlich wusste er 394 in Palästina einen Verein von Verehrern des grossen Alexandriners zu spalten und zu stören, in demselben Sinne wirkte er auf Cypern und in anderen Gegenden, zuletzt auch (als Werkzeug des Theophilus von Alexandrien) in Constantinopel, wo aus Aegypten vertriebene origenistisch gesinnte Mönche bei Chrysostomus Schutz gesucht hatten. Als häresiologischer Schriftsteller hat er sich besonders durch sein reichhaltiges, aus einer breiten Gelehrsamkeit und auf Reisen gesammelten Notizen zusammengerafftes, aber kritikloses, schmähsüchtiges und verworrenes „Πανάριον“ (panarium, Heilmittelkasten) einen Namen gemacht. Er beschreibt, verhört und verurtheilt in demselben achtzig Häresen, vom „Anfang der Welt“ bis auf die Messalianer. Schon vorher (374) hatte er in seinem ἀγκυρωτός (ancoratus, der Festgeankerte) den auf dem Meere des Irrwahns unstät Umhertreibenden einen dogmatischen Leitfaden (besonders über Trinität, Christologie, Auferstehung der Todten) dargereicht. Vom Panarion aber besorgte er selbst einen Auszug, die sogenannte ἀνακεφαλαίωσις (recapitulatio). Ausserdem

sind abgesehen von einigen Briefen zwei archäologische Traktate erhalten (περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν — über die Maasse und Gewichte in der Bibel — und de duodecim gemmis — auf dem Brustschilde Aarons). Anderes ihm Zugeschriebene gehört ihm nicht an oder ist verloren.

4. Christliche Neoplatoniker und Peripatetiker. Die antike Philosophie, welche durch Plotin einen letzten neuen Aufschwung nahm, fühlte sich in den ersten christlichen Jahrhunderten vom Christenthum abgestossen und suchte demselben gegenüber ihre Selbstständigkeit zu bewahren. Es war einmal in äusseren politischen Verhältnissen, sodann in ihrem eigenen noch nicht ganz hoffnungslosen durch die nachwirkende Grösse ihrer griechischen Heroen bedingten Zustande begründet, dass ihr diess anfangs gelang. Denn die römische Staatsobrigkeit verfolgte ja bis ins vierte Jahrhundert das Christenthum oder duldete es im besten Falle, begünstigte dagegen die antike Bildung; ferner war die Philosophie in dieser Periode der Theologie dialektisch noch überlegen. Schwieriger wurde ihre Lage, als das Christenthum römische Staatsreligion geworden war, und obwohl trotzdem z. B. die Schule zu Athen ihre Selbstständigkeit bis zu ihrer Auflösung durch Justinian behauptete, sahen sich die Vertreter der antiken Systeme im Allgemeinen doch veranlasst, sich mit dem Christenthum friedlich auseinanderzusetzen. Dass eine solche Auseinandersetzung und ein gewisser Frieden zwischen beiden Seiten nicht unmöglich war, hatte ja — von den Früheren zu geschweigen — ein christlicher Neuplatoniker des dritten Jahrhunderts, eben Origenes, durch die That bewiesen. Dieser konnte daher, während er mit dem einen Fusse freilich auf dem Boden des kirchlichen Traditionalismus stand, doch auch für gewisse Ausläufer der Antike ein Wegweiser werden, soweit dieselben, wenngleich nicht die Kirchenlehre, doch das Christenthum in ihre platonische oder aristotelische Religionsphilosophie aufzunehmen sich bereit zeigten. Zu Anfang des fünften Jahrhunderts war der namhafteste Repräsentant dieser christlich tingirten Philosophie Synesius. Geb. um 375 in Cyrene, in Alexandrien Schüler der Philosophin Hypatia, von der wissenschaftlichen und religiösen Idealität des Neuplatonismus tief durchdrungen, geehrt von den Bürgern seiner Vaterstadt, die er in schwierigen Verhältnissen gegenüber dem Kaiser und den Barbaren beredt, einsichtsvoll und opferwillig zu vertreten wusste, empfing er 410 von Theophilus, Patriarchen von Alexandrien, auf Begehren des Volkes von Ptolemais die Bischofswürde in dieser Metropole der Pentapolis, obgleich er seine Bedenken gegen die Kirchenlehre, besonders gegen die Lehre von der Auferstehung des Leibes, sowie gegen die Leugnung der Präexistenz der Seele und der ewigen Dauer der Welt nicht verhehlte. Von den sittlichen und mystischen Tiefen des Christenthums, namentlich auch von der Hoheit des göttlichen Sohnes, den er Erlöser und Sohn der Jungfrau nennt, welcher die Pforten des Tartarus aufgeschlossen habe, mag er mehr als oberflächliche Eindrücke empfangen haben, und die kirchliche Trinitätslehre ist nicht ohne Einfluss auf seine Lehre von Gott geblieben (vgl. besonders Hymn. V. VII. IX.). Aber wie er diesen ächt neuplatonisch als die höchste Einheit, die Monas der Monaden, die Indifferenz der Gegensätze beschreibt, so sucht er auch im Uebrigen oberhalb der Kirchenlehre Stellung zu nehmen und lässt diese lediglich als mythische Hülle und volksthümliche Einkleidung der nur den Gebildeten unmittelbar zugänglichen philosophischen Wahrheit gelten. Von seinen Schriften sind ausser mehreren Reden („über das Königthum“ u. a.), Homilien und Abhandlungen („über die Vorsehung“ u. a.) zehn Hymnen und 155 Briefe auf uns gekommen. Dass ein Synesius zu jener Zeit, wo der kirchliche Traditionalismus seiner Alleinherrschaft entgegenging, Bischof werden konnte, bleibt ein kirchenhistorisches Wunder, welches weder durch die Supposition einer (durch Liebens-

würdigkeit und Freimüthigkeit, bei tiefem sittlichen, wissenschaftlichen und religiösen Ernst) unwiderstehlichen Persönlichkeit, noch durch die Annahme, dass Ortsumstände ihn unentbehrlich machten, noch durch etwaige andere politische Verhältnisse hinreichend erklärt ist. Ein Jahrhundert später, zu einer Zeit, wo die Schliessung der neuplatonischen Schule in Athen durch Justinian bevorstand, war dergleichen nicht mehr möglich. Wollte man zu dieser Zeit der neuplatonischen Spekulation und Mystik noch einen Einfluss sichern, so musste es unter Schonung der Kirchenlehre, auf dem Wege vorsichtiger Umdeutung der kirchlichen Dogmen und mittelst orthodoxer Verkleidung des Platonismus geschehen, nicht ohne einen behutsamen Eklekticismus, welcher die übrigen Seiten verdeckend und mit Stillschweigen übergehend sich lediglich an diejenigen Momente der biblischen Lehre hielt, die wirklich mit der neuplatonischen irgendwie verwandt waren. Diesen Weg schlug der Verfasser einer Reihe von Schriften ein, welche um 530 unter dem Namen des Dionysius Areopagita (Apgsch. XVII, 34) auftauchten, also wahrscheinlich etwas früher entstanden waren, zunächst in der griechischen Kirche, aber (besonders seit dem 9. Jahrhundert) auch in der abendländischen allmählich grosses Ansehen erlangten und einer der hauptsächlichsten Ausgangspunkte der mittelalterlichen Mystik werden sollten. Es sind ausser einigen anderen nicht mehr vorhandenen folgende: 1) περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, 2) περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, 3) περὶ θείων ὀνομάτων, 4) περὶ μυστικῆς θεολογίας πρὸς Τιμόθεον, 5) zehn Briefe. Erwähnt werden sie zuerst in einem Schreiben des Bischofs Innocentius von Maronea, welches meldet, dass in einer um 532 zu Constantinopel gehaltenen Disputation zwischen Katholikern und severianischen Monophysiten (Mansi t. VIII, p. 817) die Letzteren sich auf dieselben berufen hätten. Schon Hypatius, Erzbischof von Ephesus, welcher im Namen Justinians bei dieser Unterredung den Vorsitz führte, erklärte sie für unächt, und die Zweifel an der Aechtheit verschwanden auch in der Folgezeit selbst in der griechischen Kirche trotz des steigenden Ansehens nicht sofort (Phot. cod. 1), während im Abendland die Identificirung des angeblichen Verfassers mit dem fränkischen Schutzheiligen Dionysius nicht nur ihre Autorität, sondern auch den Glauben an ihren dionysianischen Ursprung befestigte. Laurentius Valla aber († 1457) erkannte, dass sie untergeschoben seien, und seitdem Jo. Dallaeus (de scriptis, quae sub Dion. Areop. et Ignat. Antioch. nominibus circumferuntur, Genevae 1666) diess bewiesen hat, ist es von keinem namhaften Kritiker mehr bezweifelt worden. Diejenigen Punkte, auf denen sich nach des Verfassers Ansicht der religiös zugespitzte Platonismus mit dem als Idee und als Ausdruck der abstrakten Religiosität gefassten Christenthum berührt und welche ihm daher bei der Hineindeutung des Ersteren in das Letztere als Handhabe dienten, waren: die Idee Gottes als des Einen, Unendlichen, Centralen, Geheimnissvollen, Namenlosen und zugleich Allnamigen, über alle positiven Prädikate der θεολογία καταφατική und über alle negativen der θεολογία ἀποφατική Erhabenen, als des über alles bestimmte Sein und über jede endliche Existenz Hinausragenden, das doch in seiner Güte alles Seienden (welches stufenweise von ihm ausstrahlte) Grund und Träger und das „Band der Welt" sei; ferner die Form der subjektiven Aneignung des Göttlichen, welche im Schauen, nicht in einem durch Reflexion vermittelten Begreifen, ja in unmittelbarer Vereinigung (Erhebung zum „Strahl des göttlichen Dunkels" mittelst Selbstentäusserung), nicht in gegenständlichem Erkennen sich vollziehe, und deren Stufen Reinigung, Erleuchtung und „Vollendung" seien; endlich die Lehre von den Vermittlern und Mitteln dieser Einigung mit Gott oder Rückkehr zu dem Einen, d. h. von den Triaden der aus Gott emanirten (angelischen) und der dieser nachgebildeten kirchlichen (klerika-

lischen) Hierarchie, welche letztere die Mysterien der Taufe, der Communion und der Consekration (des Salböls) verwalte. Die Entwickelung der gesetzlichen (typologisch gefassten) Hierarchie, welche der kirchlichen vorausging, zu dieser letzteren denkt sich der Areopagite an die Menschwerdung des göttlichen Sohnes (der über die Menschen erhaben, aber doch wirklich Mensch sei) und dessen irdisches Wirken geknüpft. Indessen sowohl die Christologie als die Trinitätslehre berührt er nur oberflächlich, und die Erlösung bezieht er nicht energisch auf die Sünde (was doch Augustinus thut, obgleich auch dieser das Böse als ein blosses Accidens am Guten, als den Mangel oder die Schranke desselben hinstellt), fasst sie überhaupt im Grunde mehr physisch, als ethisch. Sie ist ihm freilich die Kehrseite der Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit. Diese ist aber nichts anderes, als die Eigenschaft Gottes, vermöge welcher alles Seiende in dem ihm eigenthümlichen Guten, d. h. in Ordnung oder in der ihm im Universum gebührenden Stellung erhalten wird. Hat eine Abweichung stattgefunden, so tritt an die Stelle der Erhaltung die Wiederherstellung, und die Bethätigung der Gerechtigkeit stellt sich dann als Heilswirkung oder Erlösung dar. Mit derartigen Begriffen, die kirchlich und streng dogmatisch nicht festgestellt waren, schaltet er überhaupt frei. Dass er dagegen an feststehenden Dogmen nicht zu rütteln wagte, zeigt seine Doktrin von der Wiederbelebung der Leiber nach dem Tode (de div. nom. VI, 2). Sie ist eins der schlagendsten Merkmale des nothwendig gewordenen Einlenkens des Neuplatonismus in den kirchlichen Traditionalismus. In der Unterwerfung unter diesen zeigt sich auch Aeneas von Gaza begriffen, der, im Uebrigen Neuplatoniker, in seinem um 487 verfassten Dialog *Θεόφραστος ἤτοι περὶ ἀθανασίας ψυχῶν καὶ ἀναστάσεως σωμάτων* die Präexistenz der Seele bereits nicht mehr zu behaupten wagt; nicht minder Zacharias Scholasticus, um 530 Bischof von Mytilene, der in dem Dialog „Ammonius oder von der Weltschöpfung“ bei aller Hochachtung vor Plato die Ewigkeit der Welt bestreitet. Zacharias schrieb ausser dem genannten Gespräch eine (lateinisch erhaltene) Disputatio gegen die Manichäer. Der letzte Neuplatoniker dieses Zeitalters, Maximus Confessor (geb. 580 in Constantinopel, Kaiserlicher Sekretair, später Abt des Klosters zu Chrysopolis, 633 bis c. 645 in Nordafrika, dann in Rom kirchlich politischer Bestreiter der Monophysiten und Monotheleten, c. 653 daselbst als standhafter Gegner der byzantinischen Hofpolitik [des *τύπος*] verhaftet und nach Constantinopel gebracht, gestorben 662 in der Verbannung), ein begeisterter Verehrer und eifriger Schüler des Areopagiten, erscheint gleichwohl selbst unter den Vorkämpfern der kirchlichen Rechtgläubigkeit, wenigstens als Vertreter der orthodoxen Lehre von zwei Naturen und Willen in Christus gegenüber dem Monotheletismus. Dass er überhaupt auch die menschliche Seite in Christo stark hervorgehoben wissen wollte, involvirt an sich keinen Abfall vom Areopagiten; denn dieser wurde von den Monophysiten für einen der Ihrigen ausgegeben, ohne es zu sein. Aber es ist charakteristisch, dass Maximus sich mit so grosser Entschiedenheit gerade in die Vertheidigung dieses Momentes der Kirchenlehre hineinwirft, und darin tritt auch sein Hinausgehen über den Areopagiten zu Tage. Er selbst freilich weiss sich mit diesem, den er den *πανάγιος καὶ ὄντως θεοφάντωρ* nennt, in der Theologie eins, und in der That theilt er mit ihm in allem Wesentlichen die Lehre von der Transscendenz und Unbegreiflichkeit Gottes, von der kataphatischen und apophatischen Theologie, von der Nothwendigkeit einer ekstatischen Vereinigung der Seele mit der Gottheit. Aber er bleibt bei dem areopagitischen System nicht stehen, namentlich sucht er (wie Dorner bemerkt) das Princip der Freiheit demselben einzuverleiben, bildet dadurch wenigstens dessen Anthropologie fort und gewinnt so den ersten Grundstein für eine Welt, die „weder bloss

Schein neben Gott und Gottes Symbol, noch auch eine Wirklichkeit zwar, aber eine gottentleerte ist.“ In dieser Welt erhält, was beim Areopagiten noch nicht der Fall ist, bei ihm der Mensch eine selbstständige und centrale Stellung, und dessen „Vergottung“ wird entschiedener mystisch-ethisch gefasst. „Jeder Mensch“, sagt er, „der in fester Haltung an der Tugend Theil hat, hat zweifellos an Gott Theil (welcher die Wesenheit der Tugenden ist), insofern er den von Natur in ihm selbst vorhandenen Samen des Guten ächt selbstthätig zur Entwickelung bringt und eifrig mit Willen und Vorsatz den lobenswerthen Lauf vollbringt, durch welchen er Gott wird, aus Gott das Gottsein nehmend. Gott und Mensch verhalten sich so zu einander, dass der Mensch, wenn er Gott liebt, sich ganz in diesen hineinbildet und ihn in sich ausdrückt und Gott wird, während Gott wegen seiner Liebe zum Menschen Mensch wird. So findet die schöne Wechselbeziehung statt, dass Gott Mensch wird durch die Vergöttlichung des Menschen und der Mensch Gott durch die Menschwerdung Gottes; denn immer und allenthalben will Gott und sein Logos das Mysterium seiner Verleiblichung vollziehen“ (de variis difficil. loc. ss. Dionys. et Gregorii, in Oehler's anecd. graeca, T. I, p. 58 u. 60). Uebrigens kennt Maximus eine Menschwerdung Gottes keineswegs nur in diesem allgemeinen und abstrakten Sinne, sondern er hebt, auch darin vom Areopagiten sich unterscheidend, zugleich die schlechthin epochemachende Bedeutung der Person und des Heilswerkes des historischen Christus für den Process der Vergottung der Welt vielfach hervor.

Die Schriften des Maximus lassen sich, wenn man von einem Theil seiner Briefe und von seinen chronologischen Arbeiten (computus ecclesiasticus u. a.) absieht, in 1) dogmatisch-polemische, 2) exegetisch-mystagogische und 3) ethisch-ascetische eintheilen. Die erste Klasse dient vorwiegend, doch nicht ausschliesslich der Vertheidigung der kirchlichen Christologie gegen Monophysiten und Monotheleten. Dahin gehören u. a. die antiseverianischen Abhandlungen de communi et proprio, de essentia et hypostasi; de duabus Christi naturis; de qualitate, proprio et differentia; de substantia et natura, de hypostasi et persona; die gegen die Monotheletenlehre gerichteten acta disputationis a Pyrrho . . et Maximo . . habitae und der Traktat de animae natura et affectionibus. Die Schriften der zweiten Klasse entwickeln mittelst allegorischer Deutung die mystische Theologie theils a) aus biblischen Texten: u. a. in den Quaestiones ad Thalassium in locos scripturae difficiles., in der Expositio in ps. LIX. (60) und in der Orationis dominicae brevis expositio; theils b) aus patristischen Texten: in den Scholia in opera S. Dionysii Areopagitae, in der Schrift de variis difficilibus locis ss. pp. Dionysii et Gregorii (Naz.) und in den Ambigua in Gregorium Naz. (welche Scotus Erigena in's Lateinische übersetzt hat); theils c) aus den wesentlichen Bestandtheilen der Liturgie und des Kultus der griechischen Kirche: in der Mystagogia (περὶ τοῦ· τίνων σύμβολα τὰ κατὰ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν ἐπὶ τῆς συνάξεως τελούμενα συνέστηκε). Zur dritten Klasse gehören u. a. die Briefe de caritate und de tristitia secundum Deum, der Dialog λόγος ἀσκητικός nebst dem Anhang de caritate und die capita theologica et oeconomica.

Gleich den neuplatonischen Philosophen, welche übrigens (wie namentlich Maximus Confessor) zum Theil selbst Aristotelisches mitaufnahmen, schlossen seit dem fünften Jahrhundert allmählich auch die meisten Peripatetiker mit der Kirchenlehre Frieden. Die Stufen dieser Annäherung stellen Nemesius, Joannes Philoponus und Joannes Damascenus dar. Nemesius, Verfasser einer Schrift περὶ φύσεως ἀνθρώπου, Bischof von Emesa in Phönicien, wahrscheinlich zu Anfang des fünften Jahrhunderts, ist namentlich wegen seiner Lehre von der Präexistenz der Seele nicht ohne Grund den Neuplatonikern beigezählt worden,

verräth jedoch nicht nur in seiner Methode, sondern auch in seiner Vorliebe für Psychologie und empirische Physiologie, besonders aber in der Betrachtung der einzelnen Seelenvermögen und namentlich in der Lehre von der Willensfreiheit mindestens eben so grosse Abhängigkeit von Aristoteles wie von Plato. Obgleich er unter anderen Heterodoxien auch die Lehre von der ewigen Fortdauer der Welt noch festhält, steht er der Kirchenlehre doch schon bedeutend näher, als Synesius. Joannes Philoponus (Alexandrinus, Grammaticus), dem sechsten, nicht, wie Photius (cod. 240) anzunehmen scheint, dem siebenten Jahrhundert angehörig, verfasste ausser Commentaren zum Aristoteles und anderen (zum Theil grammatischen) Werken folgende christlich theologische Schriften: 1) einen Dialog in 10 Büchern u. d. T. *Διαιτητὴς ἢ περὶ ἑνώσεως* (nur in Auszügen bei Leontius, Jo. Damasc. und Nicephor. Call. erhalten), der eine auf der Gleichsetzung der Begriffe *φύσις* und *ὑπόστασις* beruhende Vertheidigung der monophysitischen Christologie enthält; 2) eine Abhandlung *περὶ ἀναστάσεως* (nur aus Notizen des Photius, des Nicephorus u. A. bekannt); 3) achtzehn Bücher *κατὰ Πρόκλου περὶ ἀϊδιότητος κόσμου*, eine rationale Begründung der christlichen Lehre von der Schöpfung; 4) sieben Bücher *περὶ κοσμοποιίας*, in denen die mosaische Kosmogonie ausgelegt und vertreten wird; 5) eine Disputatio de Paschate. Diese Schriften zeigen nur noch auf wenigen Punkten, namentlich in der Lehre vom gänzlichen Untergang des Leibes im Tode und von den Personen der Dreieinigkeit als drei Individuen einer Gattung der kirchlichen Rechtgläubigkeit widerstrebende Nachwirkungen des Aristotelismus. Ueber Joannes Damascenus s. unten No. 6.

5. Die griechische Vermittelungstheologie. Die einflussreichsten Förderer und Träger der Entwickelung des kirchlichen Dogmas in der griechischen Kirche waren weder jene Ausläufer der antiken Philosophie, welche sich anfangs nur oberflächlich vom Christenthum berührt zeigen, noch die schroff orthodoxen principiellen Gegner des Origenes, sondern diejenigen Anhänger dieses Theologen im engeren und im weiteren Sinne, welche sich zwar vor allen Dingen mit ihm um die Glaubensregel als das Panier der christlichen Wahrheit schaaren wollten, aber innerhalb des von dieser und der ihr entsprechenden kirchlichen Rechtgläubigkeit noch freigelassenen Bezirkes mit Lust und Eifer, gleichfalls nach seinem Vorbild, sei es der Spekulation und Mystik, sei es der historischen, exegetischen und kritischen Forschung sich hingaben. So wenig diese Kirchenlehrer sich bereit finden liessen, das ganze Lehrgebäude des Origenes zu vertreten, in der Hauptsache strebten sie doch nach demselben Ziel, welches ihm vorgeschwebt oder nach dem er wenigstens in ihren Augen gestrebt hatte. Namentlich genügte ihnen nicht der nackte Traditionalismus, sondern sie empfanden das Bedürfniss einer umfassenden und in sich einhelligen religionsphilosophischen Theologie, welche den Glaubensinhalt zum bewussten, begrifflich vermittelten und harmonischen Inhalte und Eigenthum des Geistes verarbeiten sollte, mochten sie solche Bestrebungen philosophisch nennen oder diesen Namen perhorresciren. Nur waren sie dabei durch die geltende Kirchenlehre, die eine immer grössere Bestimmtheit angenommen hatte, mehr eingeengt, als seiner Zeit Origenes, und diess führte sie zum Theil zu Umdeutungen von Bestandtheilen seines Systems, die nur innerhalb dieses letzteren einen verhältnissmässig befriedigenden Sinn hatten, dagegen, von demselben losgerissen, zwar die Verherrlichung des Namens Christi hochspannten, aber zu unvereinbaren Widersprüchen führten (man denke z. B. an die Logoslehre des Athanasius, der die Weltidee aus der Verbindung riss, in welcher sie bei Origenes mit der Logoslehre stand). Im Allgemeinen lassen sich diese Vermittelungstheologen in die beiden einander gegenüberstehenden Schulen

die neualexandrinische und die antiochenische (oder palästinensisch-syrische) einreihen, von denen die eine die speculativ-mystische und dogmatische Richtung des Origenes, die andere die durch denselben angeregten exegetischen, kritischen und historischen Studien fortpflanzte. Doch können einige Verehrer des Origenes, welche ohnehin mehr als in seinem Geiste wirkende praktische Theologen, weniger als selbstständige Dogmatiker oder Exegeten sich einen Namen erworben haben, weder als eigentliche Vertreter des Neoalexandrinismus, noch als Abkömmlinge der antiochenischen Schule betrachtet werden. Diess gilt namentlich von Gregorius Thaumaturgus und Dionysius von Alexandrien. Jener (als „Wunderthäter" erst im 6. Jahrh. zubenannt wegen seiner bei Heidenbekehrungen angeblich verrichteten Wunder), 244 bis † 270 Bischof seiner Vaterstadt, des pontischen Neucaesarea, verfasste u. a. eine Lobrede an Origenes, der ihn während seines Aufenthaltes im palästinensischen Caesarea für das Christenthum gewonnen hatte (*εἰς Ὠριγένην προςφωνητικὸς καὶ πανηγυρικὸς λόγος*). Von den ihm zugeschriebenen Glaubensbekenntnissen kann höchstens die sogenannte *ἔκθεσις πίστεως κατὰ ἀποκάλυψιν* (vgl. die vita Greg. Thaumaturgi des Greg. Nyssen. in dessen opp. ed. Paris. 1638. T. III, p. 546; Mansi T. I, p. 1030; Hahn Biblioth. der Symb. S. 97) in Frage kommen. Allein auch diese verräth, namentlich durch ihre den Macedonianismus voraussetzende Lehre vom heiligen Geist, späteren Ursprung (vgl. jedoch Dorner, L. v. d. Pers. Christi, 2. Aufl. 1. Th. S. 737, Anmerk. 23). Dionysius, Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule seit 232, Bischof von Alexandrien 247—264, kann in der Dogmengeschichte wegen seiner christologischen Verhandlungen mit Dionysius von Rom und als Bekämpfer des Chiliasmus nicht übergangen werden, verdankt aber den Beinamen „der Grosse" keineswegs seinen dogmatischen Leistungen. Seine Schriften (Briefe; de promissionibus adv. Nepotem; de natura ad Timotheum filium; elenchus et apologia ad Dionysium Romanum) sind nur noch fragmentarisch erhalten.

Der Begründer der neualexandrinischen Schule ist Athanasius, der zwar als die Seele des nicänischen Concils „pater orthodoxiae" genannt werden kann, jedoch nicht im Sinne des starren Traditionalismus. Denn obgleich er die der Kirche seiner Zeit anstössig gewordenen Platonismen des Origenes beseitigte, so gab er doch die lebens- und geistvolle platonisch-origenistische Art der speculativen Mystik nicht auf, ja seine folgenreichsten Gedanken sind nichts anderes als allerdings weiter ausgebildete und anders gewendete Momente der origenistischen Logoslehre. — Geboren um 296 in Alexandrien, seit 319 Diakon, seit 328 Bischof daselbst, widmete er sein ganzes durch Kämpfe, Leiden und Siege vielbewegtes Leben († 373) der Vernichtung des Arianismus und der Feststellung des Dogmas von der Wesensgleichheit Christi mit Gott, welches ihm als der Ausdruck der Absolutheit des Christenthums galt. Er war „einer jener hervorragenden hierarchischen Charaktere, deren grossartige Eigenthümlichkeit bei allem, was sie Einseitiges und menschlich Schwaches an sich haben, darin besteht, dass ihre Individualität ganz in der von ihnen vertretenen Sache aufgeht". Ehe er auch als Schriftsteller in den Kampf gegen den Arianismus eintrat, schrieb er zwei mit einander zusammenhängende Werke allgemein apologetischen Inhaltes: *κατὰ τῶν Ἑλλήνων* und *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ λόγου*. Den Arianismus griff er besonders in den „orationes IV contra Arianos" an. Gegen denselben richtete er ferner namentlich die historisch-apologetischen Schriften: de decretis Nicaenae synodi; de sententia Dionysii Alexandr. episcopi; historia Arianorum ad monachos; de synodis (*περὶ τῶν γενομένων ἐν τῇ Ἀριμίνῳ τῆς Ἰταλίας καὶ ἐν Σελευκείᾳ τῆς Ἰσαυρίας συνόδων ἐπιστολή*). In anderen Schriften bekämpfte er die Macedonianer und die Apollinaristen; ausserdem hat er aber auch exegetische, homiletische, mora-

lisch asketische, biographische und liturgische Abhandlungen und Briefe nicht polemischer Tendenz hinterlassen. Als Grundlage für eine Berichtigung der Chronologie seines Lebens und des arianischen Streites verdienen die erst neuerdings in syrischer Sprache aufgefundenen und von Cureton (London 1848) herausgegebenen „Festbriefe“ besondere Aufmerksamkeit. Als Vertheidiger der nicän. Formel schliessen sich in ihrer späteren vorzugsweise in Betracht kommenden Lebensperiode an Athanasius namentlich die drei Kappodocier Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa, sowie Didymus († 395) an. Der Letztere (abgesehen von der Trinitätslehre ein Anhänger des Origenes, Verfasser zahlreicher Schriften, von denen die drei Bücher de trinitate im Original erhalten sind) war Katechet in Alexandrien. Aber auch die Ersteren müssen als der alexandrinischen Richtung zugehörig gelten, da sie sich vorzugsweise an den Schriften des Origenes und zwar mit vorwiegend dogmatischem Interesse gebildet haben; Gregor von Nazianz hat auch in Alexandrien studirt. Ihre vermittelnde Stellung ergab sich aus ihrer Anhänglichkeit an die nicänische Orthodoxie neben offenem Sinn für humane Bildung von selbst. Am meisten Geistesverwandtschaft mit dem gemeinsamen Vorbild zeigt Gregor (Bischof) von Nyssa, ein jüngerer Bruder des Basilius, der geistreichste und am meisten philosophisch gebildete von den Dreien, geb. c. 333, † c. 394. Nicht nur in der Werthschätzung der wissenschaftlichen Fassung des Glaubens, sondern auch in gewissen einzelnen dogmatischen Lehren (im Gottesbegriff — abgesehen von der Trinität —, in der Spannung des Gegensatzes zwischen dem Geistigen und Sinnlichen, in der Lehre vom Auferstehungsleibe und von der Wiederbringung) vertritt er gegenüber dem steigenden Realismus der Zeit edle Reste des origenistischen Idealismus. Unter seinen Schriften ragen hervor 1) die polemischen: *πρὸς Εὐνόμιον ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι* und *κατὰ Ἀπολλιναρίου*; 2) die philosophisch-dogmatischen: *λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας* (eine systematische Darstellung und rationelle Begründung der Grundzüge der christlichen Glaubenslehre in dreifacher Gliederung: 1. von der Trinität und der Weltschöpfung, 2. von der Person und dem Werke Christi, 3. von den Sacramenten und dem Glauben); *κατὰ εἱμαρμένης*; *περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*; *περὶ ψυχῆς*; *τὰ Μακρίνια* (Macrina hiess eine Schwester des Verf.) *περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*; 3) die exegetisch-dogmatischen: *ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου* und *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*. Minder handgreiflich ist der Einfluss des Origenes in der Glaubenslehre der genannten beiden übrigen Cappadocier, Basilius des Grossen (geb. c. 330, gebildet in Athen, dann in syrischen, palästinensischen und ägyptischen Klöstern, seit 364 Presbyter, seit 370 Bischof seiner Vaterstadt Caesarea, gest. 379) und Gregorius von Nazianz „des Theologen“ (geb. c. 330, gebildet im palästinensischen Caesarea, in Alexandrien und Athen, 361 Presbyter in Nazianz, später Bischof von Sosima, seit 372 Coadjutor seines Vaters, Bischofs von Nazianz, darauf in Constantinopel gefeierter Prediger, zuerst in der Anastasienkapelle, dann in der Apostelkirche, 381 zum Bischof von Constantinopel geweiht, nach seiner Rückkehr nach Nazianz gestorben 389 oder 390), von denen der Erstere, weniger geistreich, als salbungsvoll, mehr eine praktische und ascetische, als wissenschaftliche Richtung hatte und mehr das Talent der Kirchenleitung, als das der theologischen Gnosis besass, während der Nazianzener, „weder ein Kirchenfürst wie Basilius, noch ein Denker wie Gregor Nyssenus“, sich vorzugsweise durch blühende Beredtsamkeit auszeichnete. Dass aber auch diese Beiden Verehrer des Origenes waren, erhellt aus der gemeinsamen Herausgabe der „*Φιλοκαλία*“, einer Blumenlese aus den Schriften des Alexandriners. Abgesehen von dieser, sowie seinen liturgischen, asketisch-moralischen und homiletischen Schriften ragen unter den Werken des Basilius hervor: 1) die polemisch-dogmatischen:

ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου und περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος; 2) die exegetisch-dogmatischen ὁμιλίαι εἰς τὴν ἑξαήμερον; 3) seine 365 Briefe. Unter denen des Gregor von Nazianz weniger seine Gedichte und Briefe, als seine 45 Reden, besonders die fünf „λόγοι θεολογικοί" (No. 27—31 in ed. Bened.), welche der theologischen Sicherstellung des nicänischen Trinitätsdogmas gewidmet sind. Die gleichfalls von Origenes abzuleitende mehr exegetisch und historisch kritische als dogmatische Richtung der syrischen und der palästinensischen Schule hatte in Antiochien in den Presbytern Dorotheus († um 290) und Lucian dem Märtyrer († 311, der sich mit der Recension des Textes der LXX beschäftigte), im palästinensischen Caesarea in dem Presbyter Pamphilus († 309) ihre ältesten hervorragenden Vertreter. Eine wenigstens mittelbare Einwirkung des Origenes auf jene beiden lässt sich nicht eigentlich nachweisen, sondern nur vermuthen. Des Pamphilus Zusammenhang mit der Schule des Origenes ist aber keinem Zweifel unterworfen. Er war in Alexandrien Schüler des Pierius (Phot. cod. 118) und schrieb in eigener Person die bedeutendsten Werke des Origenes für die Bibliothek in Caesarea, wo er selbst eine theologische Schule begründet hat, ab; seine Verehrung für denselben beurkundete er ferner durch Abfassung der „apologia pro Origene" in fünf Büchern. Ein sechstes Buch fügte hinzu sein jüngerer Freund und Schüler Eusebius („Pamphili") von Caesarea, seit 314 Bischof daselbst, † 340. Dieser „Vater der Kirchengeschichte", der sich überdiess auch um die Erklärung der Bibel Verdienste erworben hat, gehört gleichfalls dem historisch-exegetischen Zweige der Origenisten an, hat aber auch einige dogmatisch-polemische (zwei Bücher contra Marcellum und drei Bücher de ecclesiastica theologia gegen denselben) und dogmatisch-apologetische Werke (namentlich die praeparatio evangelica, die demonstratio evangelica, die theophania, die eclogae propheticae und eine Schrift adversus Hieroclem) hinterlassen. Als Dogmatiker suchte er die beiden Seiten der origenistischen Logologie, von denen die eine durch Athanasius, die andere durch Arius ausschliesslich fortgebildet wurde, festzuhalten. Daher sein Semiarianismus. Diesen theilte in seiner ersten Periode Cyrill von Jerusalem (Bischof daselbst 350 bis † 386), der, dogmatischen Streitigkeiten und über die Bibel hinausgehenden Begriffsbestimmungen (daher anfangs auch dem nicänistischen Stichwort ὁμοούσιος) abgeneigt, sich nur an die heilige Schrift halten wollte, zuletzt aber entschieden auf die Seite des Athanasius trat. Sein Hauptwerk sind 23 κατηχήσεις (18 πρὸς φωτιζομένους, d. h. Taufkandidaten, 5 μυσταγωγικαὶ πρὸς νεοφωτίστους, d. h. Neugetaufte), populäre Lehrvorträge über die gesammte Glaubenslehre, die er übrigens vor seiner Erhebung auf den bischöflichen Stuhl gehalten hat. Sein Uebergang zur nicänischen Partei war nicht eine Verleugnung der früheren Grundsätze, sondern weil er zu einer Zeit, wo Mittelstellungen nicht mehr möglich waren, den Nicänismus jenen entsprechender fand, als den Arianismus, wandte er sich dem Ersteren zu. Dasselbe thaten eine Anzahl anderer Jünger der Schule, aus der er hervorgegangen war, der antiochenischen. Bei diesen nahm aber das Dringen auf reine Biblicität und auf biblische Schlichtheit die Folgerichtigkeit eines bewussten Princips und eines zugleich hermeneutischen Grundsatzes an, welcher, sobald er zum Bewusstsein kam, auch polemisch geltend gemacht wurde, und zwar nicht nur gegen die damalige alexandrinische Schule, sondern auch gegen Origenes, als den, der die Lehre von einem dreifachen Schriftsinn theoretisch begründet und in seiner in weiten Kreisen nachgeahmten Praxis die allegorisch-mystische Auslegung bevorzugt hatte. Von der neualexandrinischen Schule unterschieden sich seitdem die antiochenischen Theologen sowohl dadurch, dass Exegese anstatt Dogmatik ihr Lieblingsgeschäft blieb, als auch dadurch, dass sie dieselbe

unter ausdrücklicher Verwerfung der alexandrinischen Hermeneutik „auf dem Grunde philologischer Wissenschaft und mit strengerer Berücksichtigung der Zeitverhältnisse der heiligen Schriftsteller betrieben. Als Theologen verkannten sie aber nicht den tiefer begründeten Zusammenhang des alten und neuen Testaments und huldigten willig dem apostolischen Grundsatze von den typischen Beziehungen, diese jedoch als ein Ergebniss der religiösen Reflexion, nicht des historisch-kritischen Textstudiums betrachtend.“ Auf Origenes richtete diese Schule ihre Angriffe übrigens nur als Urheber der seinen Namen tragenden Hermeneutik, ohne zu verkennen, dass dieser selbst über der mit Vorliebe geübten mystisch-allegorischen Erklärung doch auch die geschichtlich nüchterne Auslegung des Textes nicht vernachlässigt hatte. Mindestens erhielt sich der von Origenes geweckte wissenschaftliche Forschungstrieb in ihr länger, als in der neualexandrinischen, und selbst die dogmatischen und ethischen Lieblingsansichten der Antiochener, namentlich die Betonung der menschlichen Freiheit, der Sinn für das rein Menschliche und demgemäss die entschiedene Anerkennung der menschlichen Natur Christi (ebenso die von einem ihrer Häupter vertheidigte Lehre von der Endlichkeit der Höllenstrafen und Anderes) lassen sich aus origenistischen Nachwirkungen herleiten. Diese Grundsätze und Lehrmeinungen wurden zuerst mit vollem Bewusstsein vertreten durch Diodor (seit 378 Bischof) von Tarsus († 394), einen Schüler des Bischofs Eusebius von Emesa in Phönicien († 360). Derselbe war zuvor Presbyter in Antiochien, wo er einen Kreis strebsamer Jünglinge um sich versammelte, die er in die theologischen Wissenschaften einführte und zum praktischen Kirchendienst anleitete. Von seinen zahlreichen Commentaren zur Bibel, denen er auch eine hermeneutische Abhandlung (*τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας*) beifügte, sind nur wenige Fragmente noch vorhanden. Seine beiden grössten Schüler waren Joannes Chrysostomus und Theodorus von Mopsvestia. Jener, geboren 347 in Antiochien, seit 381 Diakon und dann Presbyter daselbst, 398—404 Bischof in Constantinopel, † 407, weder schroff noch scharfsinnig genug, um sich unter den Streittheologen seiner Zeit heimisch fühlen zu können, glänzte als Charakter und als praktischer Theolog, hingegen nicht als speculativer Denker. Dennoch sind seine Schriften, in denen sich theoretische und praktische Theologie, Glaubens- und Sittenlehre, Exegese und Homilie wechselseitig durchdringen, auch für die Dogmengeschichte nicht ohne Bedeutung. Mit der grammatisch-historischen Nüchternheit der Schule Diodors wusste er religiöse Lebendigkeit und Wärme zu vereinigen und „in seinen fast über das ganze alte und neue Testament sich erstreckenden (650) Homilien hat er die Schrift ebenso schlicht, klar und treu ausgelegt, als beredt und innig angewandt.“ Ausser diesen hat er Briefe und einige Abhandlungen hinterlassen, unter denen die „über das Priesteramt“ (*περὶ ἱερωσύνης*) die berühmteste ist. — Noch klarer und folgerichtiger, als Chrysostomus, führte Theodorus (Presbyter in seiner Vaterstadt Antiochien, dann) seit 393 Bischof von Mopsvestia in Cilicia secunda, gestorben 428 oder 429, die hermeneutischen Grundsätze Diodors durch und erwarb sich durch seine (in den Ergebnissen freilich oft allzukühne) historisch-grammatische Kritik und Exegese wenigstens in der syrischen Kirche den wohlverdienten Namen des Dolmetschers *κατ᾽ ἐξοχήν*. Wir besitzen von seinen umfassenden exegetischen Arbeiten (ausser Fragmenten) im Original nur den Commentar zu den kleinen Propheten. Auch seine hermeneutische Schrift „wider die Allegoriker“, seine gegen den Augustinismus gerichtete Abhandlung „*πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*“ und seine übrigen dogmatischen Werke sind — abgesehen von Bruchstücken — verloren gegangen. — Der letzte und vielseitigste, aber nicht der bedeutendste Theologe der antioche-

nischen Schule war der gelehrte, weitherzige und — charakterlose Theodoret, Bischof von Kyros in Syrien 423 bis † 457. Er ragt mehr als Exeget (durch Commentare über alle Bücher des alten Testaments — ausser den Sprüchen, dem Prediger Salomonis und Hiob — sowie über alle paulinischen Briefe nebst dem Hebräerbrief) und als Historiker (Verfasser der ἱστορία ἐκκλησιαστική in fünf Büchern; der αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή — Ketzergeschichte bis auf Eutyches in vier Büchern, im fünften sein eigenes Glaubensbekenntniss —; endlich der φιλόθεος ἱστορία — Asketenlegenden), denn als dogmatischer Polemiker hervor. In dieser letzteren Richtung schrieb er u. a. gegen die Hellenen seine Ἑλληνικῶν θεραπευτική παθημάτων und zehn λόγοι περὶ προνοίας, gegen die alexandrinischen Christologen das Gespräch „Ἐρανιστής ἢ πολύμορφος“ und die ἀνατροπή τῶν δώδεκα ἀναθεματισμῶν (Κυρίλλου τοῦ Ἀλεξ.). Ausserdem hat man 179 Briefe von seiner Hand.

Theodoret war derjenige Kirchenlehrer, welcher im Namen der antiochenischen Schule jene Unterwerfung der griechischen Vermittelungstheologie unter den Traditionalismus besiegelte, mit welcher die neualexandrinische speculativ-mystische Schule vorgegangen war. Diese letztere erscheint bereits im Bunde mit dem Orthodoxismus in Cyrillus von Alexandrien, welcher 412 der Nachfolger seines Oheims und Vorbildes, des durch die origenistischen Streitigkeiten berüchtigten alexandrinischen Patriarchen Theophilus, wurde und bis 444 lebte. An Niedrigkeit der Gesinnung und Fanatismus diesem gleich, im Uebrigen scharfsinnig und consequent, in den älteren rechtgläubigen Kirchenvätern und der dogmatischen Tradition wohlbewandert, verfolgte er (leidenschaftlicher und selbstsüchtiger, als einst Epiphanius) Alles was er nicht für orthodox hielt. Das hauptsächlichste Opfer seines Fanatismus war Nestorius, der Märtyrer der (freilich in sich haltlosen) antiochenischen Christologie. Unter seinen Schriften (Briefen, allegorisch gehaltenen Commentaren, Homilien und Abhandlungen) sind ausser den zehn Büchern wider den Kaiser Julian, einem apologetischen Werke, besonders hervorzuheben: die fünf Bücher κατὰ Νεστορίου und die siebenzehn (gegen die Anthropomorphiten gerichteten) Bücher περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως. Ihren Abschluss gab der griechischen Dogmatik

6. Joannes Damascenus (zuletzt Mönch in der Laura des heiligen Sabas bei Jerusalem, † um 754), indem er die dogmatischen Dekrete der grossen Concilien des 4., 5., 6. und 7. Jahrhunderts und die mit diesen vereinbaren Ergebnisse der theologischen Arbeit der hervorragendsten älteren Väter (namentlich des Athanasius, der drei Kappadocener, des alexandrinischen Cyrill und des Pseudo-Dionysius Areopagita) sichtend und ergänzend zusammenfasste. Die Richtungen, die nach Origenes sich getheilt hatten, vereinigten sich in ihm wieder, zusammengehalten durch die Norm der neuen Orthodoxie, in der zwar die alte Glaubensregel fortlebte, aber so, dass sie die Spuren aller der Elemente, durch die sie sich seit einem halben Jahrtausend hindurchbewegt hatte, an sich trug. Von seinen zahlreichen Werken bezeichnet er selbst als die wichtigsten drei, denen er den gemeinsamen Namen πηγὴ γνώσεως gegeben hat: 1) die κεφάλαια φιλοσοφικά (dialectica), 2) περὶ αἱρέσεων (de haeresibus), 3) ἔκθεσις (oder ἔκδοσις) ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (de fide orthodoxa). Diese dritte Schrift ist das Hauptwerk, zu welchem die beiden anderen nur die Einleitung bilden. Die dialectica sind wirklich nur dialektischen Inhaltes, und zwar hält sich der Verfasser in der Logik theils an Aristoteles, theils an Porphyrius; das Buch verdient Beachtung, weil sich der Einfluss der aristotelischen Philosophie auf die theologische Terminologie darin beobachten lässt. Das zweite Glied der Kette (de haeresibus) enthält eine Beschreibung der christlichen Ketzereien, aber auch (nach dem Vorgang der betreffenden Werke des Epiphanius und des Theodoret) der

Hauptirrthümer der Heiden und Juden. Der dritte oder Haupttheil (de fide orthodoxa) ist eine Zusammenfassung des christlichen Dogmas im Sinne der rechtgläubigen griechischen Kirchenlehrer und Concilien. Die Reihenfolge entspricht darin im Wesentlichen der des Symbolum apostolicum. Der Verfasser selbst theilt dieses Werk in hundert Kapitel; später — im Mittelalter — theilte man das Ganze nach dem Muster der libri IV sententiarum des Petrus Lombardus in vier Bücher, eine Eintheilung, die auch in den Ausgaben befolgt ist. Am sorgfältigsten behandelt Johannes das Trinitätsdogma, und zwar so, dass er nicht nur frühere Sentenzen und Beweise wiederholt, sondern auch einiges Eigene hinzufügt. Aus seiner Anthropologie sieht man, wie wenig sich die griechische Kirche die Resultate der betreffenden abendländischen durch Augustinus hervorgerufenen Streitigkeiten angeeignet hat, namentlich aus der Betonung der menschlichen Freiheit. Am ausführlichsten ist die Lehre von der Person Christi behandelt, sie füllt fast das ganze dritte und einen Theil des vierten Buches; am dürftigsten die Lehre von der subjectiven Aneignung des Heiles; ganz leer ist aber kein Glaubensartikel ausgegangen. Die ganze Schrift ist vorzugsweise ein Sammelwerk, ohne Geist und speculative oder religiöse Tiefe, doch nicht ohne Urtheil und Scharfsinn. Ihr Ansehen stieg in der griechischen Kirche bald auf den höchsten Grad, aber auch auf die scholastische Theologie des Abendlandes wirkte sie bedeutend ein, seitdem sie im zwölften Jahrhundert von Joannes Burgundio von Pisa in's Lateinische übersetzt war.

Von der alexandrinischen Katechetenschule handeln insbesondere:

J. G. Michaelis: Exercitat. hist. de scholae Alexandrinae catechet. origine, progressu et praecip. doctoribus, Hal. 1739 (und in Symb. literariae Brem. I, 3, p. 195—240, Brem. 1745); Weikmann: de schola Origenis sacra, Vitemb. 1744; Flessa: de seminariis theoll. priscae eccl. christ. Alton. 1745, p. 23 f.; Feuerlin: de ratione docendi theologiam in schola Alex., Gotting. 1756; J. F. Hilscher: de sch. Alex., Lips. 1776; Matter: Essai hist. sur l'école d'Alexandrie, Par. 1820. 2 Voll., n. Ausg. 1840; H. E. F. Guericke: comm. hist. et theol. de schola quae Alex. floruit catechetica. Hal. PP. II 1824. 25. (s. daselbst I, p. 7 die ältere Literatur); C. F. W. Hasselbach: de schola quae Alex. floruit catechet. Part. I. Stettin. 1826 (Gymnasialprogr., vgl. desselben G.-Progr., Stett. 1839). Vgl. ausserdem E. R. Redepenning: Origenes, 1. Abth. Bonn 1841, S. 57 f.

Die Fragmente des Pantaenus sind abgedruckt bei Halloix, illustr. eccl. or. script. I. et II. saec. vitae et docum. Duaci 1633. 36. p. 851, in Potter's Ausg. des Clem. Alex. und bei Routh, reliqu. s. I, 399 f.

Ueber ihn handelt: Halloix, vita Pantaeni, a. a. O. Vgl. ausserdem Guericke: de schola quae Alex. flor. catech. I, 24; II, 6. 50. 106.

Die Schriften des Clemens von Alexandrien edirte griechisch zuerst Petrus Victorius, Florent. 1550; dann Fr. Sylburg, Heidelb. 1592; griechisch-latein. D. Heinsius, Leyd. 1616 (neue Aufl. Par. 1621, 1629, 1641, Colon. 1688); am besten J. Potter, Oxon. 1715, 2 t. fol. (Venet. 1757); zuletzt Migne im VIII. und IX. Band der ser. gr. Handausgg. hat man von F. Oberthür, Herbipol. 1779 in 3 Bden, und R. Klotz, Lips. 1831, in 4 Bden.

Ueber Clemens handeln im Allgemeinen: Tribbechovius (de vita et scriptis Clement. Alexandrini, Hal. 1706); P. Hofstede de Groot (disp. de Clemente Alex., Groningae 1826); v. Coelln (in Ersch u. Gruber's Encykl. Th. 18, S. 4 f.); A. F. Daehne (de γνώσει Clementis Alex., Lips. 1831); Kling (Bedeut. d. Alex. Clemens f. d. Entst. d. chr. Theol., in d. Stud. u. Krit. 1841, S. 857 f.); Reinkens

(de Clemente presbyt. alexandr., homine, scriptore, philosopho, theologo, Vratisl. 1851); Hébert-Duperron (Essai sur la polémique et la philosophie de Clément d'Alexandrie, Par. 1855); J. Cognat (Clément d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique, Par. 1858). Ueber einzelne Punkte: A. Neander (de fidei gnoseosque idea secundum mentem Clementis Alexandrini, Heidelb. 1811); Eylert (Clem. als Philosoph und Dichter, Leipz. 1832); Lepsius (über die πρῶτα στοιχεῖα bei Clem. Alex., im Rhein. Mus., 4. Jahrg., 1836, S. 142 f.); Gieseler (Clementis Alex. et Origenis doctrinae de corpore Christi, Gott. 1837); Reuter (Clem. Alex. theol. moralis capita selecta, comm. acad., Berol. 1853); H. Laemmer (Clem. Alex. de λόγῳ doctrina, Lips. 1855); H. Schürmann (die hellen. Bildung und ihr Verh. zur christlichen nach der Darstell. des Clem. v. Alex., G.-Progr., Münster 1859). Vgl. ausserdem: Redepenning, Origenes I, 70 f. Moeller, Gesch. der Kosmol. S. 506—535.

Die Schriften des Origenes sind zuerst nur lateinisch und einzeln herausgegeben worden, zunächst einige Homilien (1475, ohne nähere Angaben); eine lateinische Gesammtausgabe versuchte zuerst Jak. Merlin (Par. 1512—19 u. ö.). Griechisch erschienen anfangs gleichfalls nur einzelne Werke. Huetius unternahm eine Gesammtausgabe, die aber thatsächlich nur die exegetischen Schriften umfasst (I. Bd. Rouen 1668. II. Bd. Par. 1679; beide Bände mit Vorrede von Gensch, Köln 1685). Eine (abgesehen von den späteren Publicationen Gallandis, Mai's u. A.) vollständige Edition (4 t. fol.) besorgten C. und C. V. de la Rue (Bd. I—III. Par. 1733—40, Bd. IV. ebendas. 1759), nach ihnen Lommatzsch, 24 t. 8., Berol. 1831—46, und Migne (ser. gr. t. XI—XVII).

Ueber Origenes handeln im Allgemeinen: P. D. Huetius, Origeniana, libb. III. (vor seiner Ausg. der Commentarien und bei de la Rue vol. IV. App. p. 79 f.). Karsten, dissertatio de Origene, Grong. 1824. G. Thomasius, Origenes, ein Beitr. z. D.-G. des dritten Jahrh., Nürnberg 1837. E. R. Redepenning, Origenes, eine Darst. s. Lebens u. s. Lehre, 1. Abth. Bonn 1841, 2. Abth. 1846. — Ueber einzelne Momente seiner Theologie: Schnitzer, in der Einleitung zu seinem Versuch einer Wiederherstellung der Bücher de principiis (Origenes über die Grundlehren, Stuttg. 1835). Rettberg, doctrina Origenis de λόγῳ divino, in Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Theol. III, 1, 39. Gieseler (s. vorher bei Clemens). L. Krüger, über das Verhältniss d. Orig. zu Amm. Sakkas, in derselben Zeitschr. 1843. I, 46. P. Fischer, commentatio de Origen. theolog. et cosmolog., Halis 1845. C. Ramers, des Orig. Lehre von d. Aufersteh. des Fleisches, Trier 1851. Fermand, Exposition critique des opinions d'Origène sur la nature et l'origine du péché, Strassb. 1859. Fournier, Exposit. crit. des idées d'Origène sur la rédemption, Strassb. 1861. — Vgl. ausserdem: Baur, Lehre v. d. Dreieinigkeit I, 196—241. Dorner, L. v. d. Person Christi, I, 635—695. 2. Aufl. Moeller, Gesch. der Kosmologie, 536—560.

Die erste Sammlung der Schriften und Fragmente des Methodius unternahm Fr. Combefisius, Par. 1644; er vervollständigte sie durch die Nachträge in seinem Auctar. nov. bibl. patr. Par. 1672. T. I; ferner finden sie sich u. A. in Gallandi's biblioth., Tom. III, 670—832; vgl. auch Maji script. vet. nova collectio VII, 1, p. 49. 92. 102. Zuletzt edirte sie Albert Jahn (S. Methodii opp. et S. Methodius platonizans, 2 Thle., Halle 1865). Bei Migne bilden sie ser. gr. T. XVIII. Ueber dieselben handelt Leo Allatius (diatriba de Methodiorum scriptis, in seiner Ausg. des Convivium, Rom 1656), über ihn selbst Jahn a. a. O.

Die Werke des Epiphanius gab griechisch zuerst Jo. Oporinus (Basel 1544) heraus; vollständiger dann Dionys. Petavius (Par. 1622 in 2 Bden, nach-

gedruckt zu Köln oder Leipzig 1682); neuerdings W. Dindorf (Lips. 1859 f., in 5 Bden); das Panarion nebst der Anacephalaeosis auch Oehler (Berl. 1859 f., im Corpus haereseolog. t. II). Bei Migne finden sie sich in ser. gr. TT. XLI—III. Ueber ihn handeln u. A. Doucin (hist. de la vie de St. Epiphane, Par. 1720), Gervais (l'histoire et la vie de St. Epiphan. Par. 1738) und Papebroch (in den acta sanctorum, Maji tom. III, d. 12, p. 36. Venet. 1738, abgedruckt bei Dindorf vol. V, p. XXIX f.). Ueber „die Betheiligung des Epiphanius am Streit über Origenes" B. Eberhard, Trier 1859. Ueber das Panarion insbesondere R. A. Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanios, Wien 1865.

Die Werke des Synesius edirte zuerst Hadr. Turnebus, Par. 1555; dann Dion. Petavius, Lutet. Par. 1612, verbessert ib. 1633; in Gemeinschaft mit denen des Cyrillus Hieros. J. Prevotius ib. 1631 u. 1640. Eine neue Ausgabe begann Krabinger (Synes. Cyrenaici quae extant opp. omnia t. I: orationes et homiliar. fragm., Landish. 1850). Die Hymnen finden sich auch bei Boissonnade (in der Sylloge poetar. graecorum, Par. 1825. T. XV). Ueber ihn handeln insbesondere: Luc. Holstenius (diss. de Synesio, in der app. der Ausg. des Theodoretus etc. von Valesius p. 202 f.); Aem. Th. Clausen (de Synesio philosopho, Hafniae 1831); B. Kolbe (der Bischof Synesius von Cyrene als Physiker und Astronom, Berl. 1850); Krabinger (im Freib. Kirchenlexikon Bd. X); Druon (Etudes sur la vie et les oeuvres de Synésius, Par. 1859); Fr. Xav. Kraus (Studien über Syn. von Cyrene, in der Tüb. theol. Quartalschr. 1865, H. 3 u. 4, 1866, H. 1). Vgl. ausserdem: Neander, Denkwürdigkeiten des christl. Lebens. 2. Aufl. I, S. 185 f.; Toussaint, Etudes (société litér. de l'université cathol. de Louvain v. J. 1840. Vol. 4); die Universitätsprogramme von C. Thilo (Comment. in Syn. hymn. II. v. 1—24. Hal. 1842, in hymn. II, 22—24. Hal. 1843); Kraus, observationes criticae in Synes. epist., Solisb. 1863.

Die dem Dionysius Areopagita beigelegten Schriften sind sehr oft gedruckt worden, griechisch zuerst zu Basel, 1539; am besten (mit den Erklärungen des Maximus und des Pachymeres nebst anderem Apparat), in der Ausg. von Balthasar Corderius, 2 Thle. fol., Par. 1615 u. ö.; zuletzt Brixiae 1854 und bei Migne in d. TT. III. u. IV. der ser. gr. Ueber dieselben handeln u. A. Jo. Dallaeus (de scriptis quae sub Dion. Areop. et Ignatii Antioch. nominibus circumferuntur, Genev. 1666); Engelhardt (de Dionysio Ar. plotinizante, Erlang. 1820; de origine scriptor. Areopagiticorum, ib. 1822; die angebl. Schriften des Areopagiten Dion., übersetzt, mit Abhandlungen, Sulzb. 1823, 2 Bde.); Baumgarten-Crusius (de Dionys. Areopag. Progr. Jen. 1823, abgedr. in dessen Opusc. theol. Jen. 1836 p. 265 f.); K. Vogt (Neoplatonismus u. Christenthum, Untersuch. über die angebl. Schr. des Areopagiten, Berl. 1836); Hippler (Dion. der Areopag., Regensb. 1861); Ed. Boehmer (in der Zeitschr. Damaris, 1864, H. 2).

Aeneae Gazaei et Zachariae Mitylenaei de immortalitate animae et mortalitate universi, ejusdem dial. de opif. mundi, ed. C. Barth, Lips. 1653. Aen. Gaz. et Zach. Mityl. de immortal. an. et consummatione mundi, ed. J. F. Boissonnade, Par. 1836. Aen. Gaz. Theophrastus, ed. J. Wolf, Turici 1560; Gallandi, bibliotheca vv. pp. Tom. X; Migne Tom. LXXXV. ser. gr. Zachariae Mitylin. disp. de mundi opificio adv. philosophos, et Syntagma contra Manichaeos, Gallandi, bibl. T. XI. Ueber den Aeneas von Gaza handelt Wernsdorf (Numburgi 1817, und in der Vorrede der Ausg. von Boissonnade).

Die Werke des Maximus Confessor sind (zum Theil) sehr oft abgeschrieben, aber selten gedruckt worden, vollständig niemals. Eine Gesammtausgabe begann

Franz Combefisius (Paris 1675, 2 TT. fol.). Auch die Edition von Migne (ser. gr. T. 91) ist unvollständig. Die Schrift de variis difficilibus locis Dionysii et Gregorii gab neuerdings Franz Oehler heraus (Halis 1857). Ueber ihn handelt besonders Wagenmann (in Herzog's Realencyklop: f. prot. Theol. u. K., Bd. XX, S. 114—146). Vgl. ausserdem: Ritter (Gesch. der chr. Philos., Bd. II, S. 535—551); Dorner (Gesch. der Lehre v. d. Pers. Christi, Bd. II, S. 207 f., 283 f. 2. Aufl.); Gass (die Mystik des Nicolaus Kabasilas, bes. S. 49 f., 154 f.); Huber (die Philosophie der Kirchenväter, S. 341—358); Hefele (Conciliengeschichte, Bd. III, S. 165—224).

Des Nemesius Schrift περὶ φύσεως ἀνθρώπου wurde griechisch zuerst von Nicasius Ellebodius (Antv. 1565), dann u. A. von J. Fell (Oxon. 1671) und von Ch. Fr. Matthaei (Lips. 1802), zuletzt von Migne (ser. gr. T. 40) herausgegeben; in deutscher Uebersetzung von Fülleborn (in dessen Beitr. zur Gesch. der Philos. I, Züllichau 1791) und von Osterhammer (Salzb. 1819). Ueber ihn handelt u. A. Ritter (Gesch. d. christl. Philos. Bd. II, S. 461—484).

Des Joannes Philoponus achtzehn Bücher κατὰ Πρόκλου περὶ ἀιδιότητος κόσμου edirte Trincavellus, Venet. 1535; die sieben Bücher περὶ κοσμοποιΐας nebst der disputatio de paschate Corderius, Viennae 1630, und Gallandi, T. XII, p. 473 f. Ueber ihn handeln insbesondere J. G. Scharfenberg (de Joanne Philopono, Lips. 1768); F. Trechsel (in den Stud. u. Krit. 1835, S. 95 f.) und A. Nauck (in Ersch u. Gruber's allg. Encyklop.). Vgl. ausserdem namentlich Ritter, Gesch. der christl. Philos., Bd. II, S. 500—515.

Die Werke des Gregorius Thaumaturgus gaben heraus Gerard Vossius, Mogunt. 1604, dann 1622, und Gallandi, T. III. Dazu kommen die Ergänzungen in Maji spicileg. rom. III, u. scrr. vett. nova collectio VII, 1. p. 170 f. Bei Migne stehen sie im Tom. X. Ueber ihn handeln Nic. Maria Pallavicini (vita Greg. Thaumat., Rom 1644) und Jo. Lud. Boye (de Greg. Thaumat. episc. Neocaes., Jen. 1703).

Die Fragmente der Schriften des Dionysius von Alexandrien sammelte zuerst Gallandi (bibl. Tom. III, p. 481 f.), nach ihm Sim. de Magistris (de Maître, Romae 1796). Ferner finden sich dieselben bei Routh, reliqu. sacrae TT. II. u. IV, und bei Migne, T. X. Ueber ihn handeln Theod. Foerster (de doctr. et sentent. Dionys. M. episc. Alex., Berol. 1865) und Dittrich (Dionys. d. Gr. von Alexandr., Freib. i. Br. 1867).

Die Werke des Athanasius erschienen griechisch zuerst zu Heidelb. 1601 in 2 Bdn. fol., dann Par. 1627 und Koeln (Leipz.) 1686. Darauf folgte die Epoche machende Ausgabe B. de Montfaucon's (Par. 1693, in 2 Bdn., fol.), dessen Text in den drei ersten Bänden auch für die neue übrigens noch vollständigere Edition N. A. Giustiniani's maassgebend war (Patav. 1777 in 4 Bdn. fol.), welche wiederum Migne, TT. 25—28, abgedruckt, aber auch seinerseits vervollständigt hat. Einzelne Werke edirte u. A. Thilo (Athan. opp. dogmatica selecta, Lips. 1853); die von Cureton (London 1848) zum erstenmal (syrisch) herausgegebenen „Festbriefe" übersetzte Larsow (Lpz. 1852) in's Deutsche (vgl. Schneider's Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. u. chr. Leb. 1852, S. 315 f.).

Das Leben, die Schriften und die Lehre des Athanasius sind schon im patristischen Zeitalter selbst besonders geschildert worden, namentlich von Gregor von Nazianz in der orat. XXI, vom Verfasser der „Athanasii vita acephala" (s. über diese die Abhandl. von Sievers, in Kahnis' Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1868, I) und vom Verf. des von Photius (bibl. cod. 258) excerpirten Βίος

Ἀθανασίου; ferner von Simeon Metaphrastes; sodann vor den meisten (auch den älteren, bloss lateinischen) Ausgaben der Werke; ausserdem u. A. im 16. Jahrh. von Pezelius (Vitemb. 1573) und A. Probus (Lips. 1584), im 17. von M. Lubath (de exiliis Athanasii, Vitemb. 1691). G. Hermant (vie de S. Athanase, Par. 1671) und G. H. Goetz (de dubiis Athan. scriptis, Lips. 1689), im 18. von J. D. Weguelin (in den Mém. de l'Acad. de Berlin, 1782, S. 517); in neuerer Zeit von J. A. Moehler (Athan. d. Grosse u. d. Kirche seiner Zeit, Mainz 1828, 2. Aufl. 1844), Hesler (in Niedner's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1856, III) und H. Voigt (die Lehre des Athan. v. Alex., Brem. 1861). Vgl. auch Dorner (Entwicklungsgesch. d. L. v. d. P. Chr. I, 2. Aufl. S. 833 f., 898 f., 948 f., 968 f.) und Hefele (Conciliengeschichte, I. S. 260—715 passim).

Eine griechische Gesammtausgabe der Schriften des Gregor von Nyssa veranstaltete zuerst Morel, Par. 1615 in 2 Bdn. fol., ebendas. vollständiger in 3 Bdn. 1638. Nachträge lieferten Zacagni in den Collectanea monum. vet. eccl. graec. (Rom 1698), Gallandi im VI. Bde. der biblioth. und A. Mai im tom. VIII. der Scriptor. vett. nova collectio (Rom 1834), sowie im tom. IV. der Nova patr. bibl. (ib. 1847). Die Benedictiner Ausg. (T. I. Par. 1780) ist unvollständig. Eine neue Gesammtausg. begann F. Oehler (Tom. I, Halle 1865; enthält die 12 BB. contra Eunomium und die Confutatio alterius libri Eunomii). Einzelne Schriften edirten neuerdings Krabinger (den dial. de anima et resurr., Lips. 1837; die orat. catechetica magna, Monach. 1838) und F. Oehler (in s. Bibliothek der Kirchenväter, Th. I. in 4 Bdn., Lpz. 1858. 59). Bei Migne bilden Gregor's Werke TT. 44—46. Ueber ihn handeln namentlich Rupp (Gregor's des Bisch. v. N. Leben und Meinungen, Leipz. 1834), Heyns (disput. histor.-theol. de Greg. Nyss., Lugd. Bat. 1835), W. Moeller (Greg. Nysseni doctrinam de hominis natura illustr., Halis 1854) und Stigler (die Psychologie des h. Greg. von Nyssa, Regensb. 1857).

Die Werke Basilius des Gr. erschienen griechisch zuerst Basel 1532, dann u. a. Antwerpen 1616 f. (ed. Schott), Paris 1616 und 1638 (cura Fr. Ducaei et Fed. Morelli), am besten in der Ausgabe von J. Garnier (Par. 1730 in 3 t. fol.), von der de Sinner (Par. 1840 in 3 t. 8.) eine neue verbesserte Aufl. lieferte, zuletzt bei Migne in den TT. 29—32. Basilii et Gregor. Naz. opp. dogmatica selecta ed. Goldhorn, Lips. 1854. Die Philocalia findet sich in den Ausgg. der Werke des Origenes. Ueber Basilius handeln abgesehen von den zeitgenössischen Lobrednern (Greg. v. Naz., Greg. v. Nyssa, Ephraem Syrus) u. A. namentlich G. Hermant (vie de St. Bas. le grand et celle de Greg. de Nazianze, Par. 1674), J. E. Feisser (de vita Basilii M., Groningae 1828), C. R. W. Klose (Basilius d. Gr. nach s. Leben u. s. Lehre, Stralsund 1835), A. Jahn (Basilius plotinizans, Bern 1838; animadversiones in S. Basilii M. opera, ib. 1842), Doergens (d. h. Basilius u. die class. Studien, Leipz. 1857).

Die Werke des Gregor von Nazianz edirte griechisch zuerst Joh. Hervagius, Bas. 1550, dann u. A. in Gemeinschaft mit J. Billius F. Morellus, Par. 1609 u. 1630; J. B. Prunaeus, Colon. 1690; besser, aber nicht vollständig (nur T. I.) der Benedictiner Clemencet, Par. 1778, den T. II. fügte ebendas. 1840 Caillau hinzu. Die so vervollständigte Ausg. ist wieder abgedruckt bei Migne TT. 35—38. Ueber die Ausg. v. Goldhorn und über die Philocalia s. vorher b. Basilius. Ueber Gregor handeln ausser den Panegyrikern des Mittelalters (Gregorius Presbyter etc.) u. A. namentlich Jac. Lechner (Vitemb. 1558), Gfr. Hermant (Par. 1674, s. vorher bei Basilius), J. G. Schupart (dissertat. de Gregor. Nazianz., Giess. 1721), C. Ullmann (Greg. von Nazianz, der Theologe, Darmst. 1825, neue Titelausg. Gotha 1867), Hergenroether (die Lehre v. d. göttl. Dreieinigkeit nach Greg. v. Naz., Regensb. 1850).

Die erhaltenen Werke des Didymus von Alexandrien sammelte zuerst Gallandi (in der bibl. vet. patr. T. VI), neuerdings Migne (im T. 39). Die nur in der lateinischen Bearbeitung des Hieronymus aufbehaltene Schrift de spiritu sancto erschien, abgesehen von den Ausgaben der Werke dieses, separatim zu Koeln 1531, Helmstaedt 1614; die gleichfalls im Wesentlichen nur lateinisch erhaltene Brevis enarratio in epist. canonicas am besten bei Lücke in dessen Quaestiones ac vindiciae Didymianae, Gotting. 1829—1832, 4 particulae; der Tractat κατὰ Μανιχαίων griechisch am besten bei Jac. Basnage in dessen Animadversiones in Didymum et ejus opera (im T. I. der von ihm veranstalteten neuen Ausg. der Lectiones antiquae des Canisius); die drei Bücher περὶ τριάδος edirte zuerst (griech.) F. Mingarelli, Bononiae 1769.

Ueber die antiochenische Schule handelt Münter in Staeudlin's und Tzschirner's Archiv f. Kirchengesch. Bd. I, St. 1, S. 1 f.

Die Fragmente der von Pamphilus verfassten Apologie des Origenes finden sich u. a. abgedruckt in des Origenes opp. ed. de la Rue, T. IV., in Routh's Reliquiae s. T. IV. und bei Migne, ser. graec. T. X. u. XVII. Ueber ihn handelt u. A. Moehler, Patrologie S. 672—75.

Von den apologetischen, polemischen und dogmatischen Schriften des Eusebius von Caesarea edirte griechisch die Praeparatio evangelica zuerst R. Stephanus (Lutet. 1544), dann u. A. F. Vigerus (Par. 1628), Heinichen (Lips. 1842) und Gaisford (Oxon. 1843), zuletzt W. Dindorf (Lips. 1867, 2 vol.). Die Demonstratio evangelica gab gleichfalls zuerst R. Stephanus (Lutet. 1545) heraus, darauf R. Montacutius (Par. 1628, vgl. die Ergänzungen bei J. A. Fabricius in s. delectus argumentorum et syllabus scriptt. qui veritatem relig. christ. adseruerunt, Hamb. 1725, p. 1 f. und bei A. Mai, scriptt. vett. nova collect. I. 2. p. 173 f.), zuletzt Gaisford (Oxon. 1852), der auch die Eclogae propheticae besonders herausgab (Oxon. 1842). Zusammen erschienen die Praeparatio und die Demonstratio zu Coeln 1688, die Schriften contra Hieroclem und contra Marcellum (welche nebst den drei BB. de ecclesiastica theologia zuerst hinter der Ausg. der Demonstratio v. 1628 gedruckt waren) in der Separatausg. von Gaisford (Oxon. 1852). Die im Original nicht erhaltene Theophania gab syrisch Lee (Lond. 1842) heraus, in englischer Uebersetzung erschien dieselbe Cambr. 1843. Die sämmtlichen Werke des Eusebius sind bei Migne in den TT. XIX—XXIV. abgedruckt. Ueber ihn handeln u. A. Jo. Clericus (in s. bibliothèque univ. T. X, p. 380), H. Valesius (vor seiner Ausg. der Kirchengesch. des Eusebius, Sokrates u. s. w.), M. Hanke (de Byzantin. rerum scriptt. graec. Lips. 1677, p. 1 f.), W. Cave (diss. de Eusebii arianismo in der append. II. hist. literar. script. eccl. p. 42. u. epist. apolog. ibid. p. 61 f.), Jo. Ch. Ernesti (dissertt. II. de Eusebio ep. Caesar., Vitemb. 1688 u. 1703), Stroth (vor seiner Uebersetzung der Kirchengesch. 1776 f., S. XV. f.) und Daehne (in Ersch u. Gruber's allgem. Encyklop. Sect. I, Bd. XXXIX, S. 179 f.). Ueber einzelne Punkte Chr. D. A. Martini (Eusebii Caes. de divinitate Christi sententia, Rostoch. 1795), J. Ritter (Eusebii Caes. de divinitate Christi placita, Bonnae 1823), C. G. Haenell (de Euseb. Caes. religionis christ. defensore, Gotting. 1843), Nolte (zu den eclogis propheticis des Eus. v. Caes., in der Tüb. theol. Quartalschr. 1861, I).

Des Cyrillus von Jerusalem Catecheses mystagogicae erschienen griechisch zuerst zu Wien (S. Cyrilli mystagogicae Catecheses ad eos qui sunt recens illuminati, Joan. Grodecio interprete, Viennae Austriae 1560); dann cura Guil. Morelii, Par. 1564, und stud. et opera Joan. Prevotii, Par. 1608 (mit Schriften des Synesius ebendas. von demselben 1631 u. 1640). S. Cyrilli Hier. opp. omnia

ed. Thomas Millesius, Oxon. 1703. Dieselben gab dann nach der Recension A. A. Touttée's der Mauriner Prud. Maranus heraus, Par. 1720 (nachgedruckt Venet. 1763). Eine neue Gesammtausgabe ward begonnen von G. C. Reischl (Cyr. Hier. opp. omnia, Vol. I. — catech. I. — XI. — München 1848), vollendet von J. Rupp (Vol. II., 1860). Bei Migne bildet Cyr. d. 33. Bd. Ueber denselben handeln u. A.: Jo. Grancolas (les Catecheses de S. Cyrille de Jerusalem avec des notes et des dissertat. dogmatiques, Par. 1715), Touttée (vor s. Ausg.), Sal. Deyling (Cyrillus Hieros. a corruptelis pontificiis vindicatus, Lips. 1716), van Vollenhoven (de Cyr. Hierosol. catechesibus, Amst. 1837), von Coelln (in Ersch und Gruber's Encykl. Bd. XXII, S. 148 f.), Plitt (de Cyrilli Hier. orationibus catechet., Heidelb. 1855), Wennemer (de S. Cyr. Hier. vita et cateches., im Progr. des Colleg. Augustinian. in Gaesdonck, 1862).

Die vorhandenen Fragmente des Diodor von Tarsus finden sich abgedruckt bei Baluze (in dessen Ausg. des Marius Mercator, p. 349 f.), bei Canisius (in den Lectiones antiquae, ed. Basnage I, p. 591 f.) und bei Migne im Cursus Patrologiae complet., T. 86. Ueber ihn handeln u. A. Ernesti (opusc. theol. p. 498 f.) und Neander (der h. Joh. Chrysostomus, 3. Aufl. I, S. 27 f.). Ueber die angeblichen Fragmente Diodor's, welche Pitra im Spicilegium Solesmense (I, 269 f., Par. 1852) veröffentlichte, s. Jacobi's Abhandl. in Schneider's Deutscher Zeitschr für christl. Wissensch. u. s. w. 1854, No. 31.

Die gesammelten Werke des Joannes Chrysostomus erschienen griechisch zuerst in der Ausg. von Heinr. Savile, Eton 1612, in 8 Bdn. fol.; dann in der 1609 von Fronton le Duc begonnenen, von Carl Morel vollendeten, in 12 Bdn. fol. Paris. 1633; nach dieser nachgedruckt Frankf. a. M. 1698 f. Von der noch vollständigeren Edition Bern. von Montfaucon's (in 13 Bdn.), Par. 1718—1738 (nachgedruckt Venet. 1780), besorgte de Sinner Par. 1835—40 eine neue Aufl. in 13 Bdn. 4. Bei Migne sind sie in den TT. 47—64 abgedruckt. Die sechs BB. de sacerdotio gaben besonders heraus u. A. D. Hoeschel (Aug. Vind. 1599), Jo. Hughes (Cantabr. 1710 u. 1712), Jo. Alb. Bengel (Stuttg. 1725, neuer Textabdruck Lips. 1825 u. mit Noten von G. E. Leo ib. 1834). Ueber Chrysostomus handeln abgesehen von Palladius und anderen Autoren der patristischen Zeit und des Mittelalters u. A. Montfaucon (im 13. Bde. seiner Ausg.), A. Neander (der h. Joh. Chrysostomus u. d. Kirche, bes. des Orients, in dessen Zeitalter, Berl. 1822, 3. Aufl. 1848), Jos. Lutz (Chrysostomus u. die übr. berühmtesten kirchl. Redner a. u. neuer Zeit, Tüb. 1846, 2. Aufl. 1859).

Des Theodorus von Mopsvestia Commentar über die kleinen Propheten hat nach einer Wiener Handschr. A. F. V. von Wegnern (Theod. Antiocheni Mopsu. Episc. quae supersunt omnia, vol. I. Berol. 1834), nach einer vaticanischen A. Mai (Scriptt. vett. nova coll. VI, 1, Rom. 1832; nova patr. bibl. VII, ib. 1854) herausgegeben. Seine Commentare zu den kleineren paulinischen Briefen in latein. Uebersetz. theils vollständig, theils fragmentarisch Pitra (im Spicileg. Solesmense T. I, 49 f., Par. 1852), der sie dem Theodor freilich nicht zuschreibt, und J. L. Jacobi (in vier akadem. Programmen, Halle 1855—60). Die griechisch erhaltenen Bruchstücke anderer Schriften besonders O. F. Fritzsche (Theodori Ep. Mopsu. in N. T. commentar. quae reperiri pot. collegit, Tur. 1847; de incarnatione filii dei libror. XV fragmenta ed. idem, Tur. 1847). Ueber ihn handeln Ernesti (in den opusc. theol. p. 502 f.), Münter (in Stäudl. u. Tzschirner's Archiv f. Kirchengesch. I, I, 17), Rosenmüller (hist. interpret. III, 250), F. L. Sieffert (Theod. Mopsu. vet. testamenti sobrie interpretandi vindex, Regiom. 1827), R. E. Klener (symbolae literariae ad Theod. Antioch. Mopsu. episc. pertinentes, Gottg. 1836), O. F. Fritzsche

(de Theodori Mopsu. vita et scriptis, Hal. 1836), I. L. Jacobi (in Schneider's Deutsch. Zeitschr. für christl. Wissensch. 1854, No. 32).

Die Schriften des Theodoret von Kyros gab griechisch zuerst Jac. Sirmond heraus, Par. 1642, in 4 Bdn. fol., zu denen Hardouin den von Garnier bearbeiteten fünften hinzufügte, Par. 1684. Diese Ausg. erneuerten und vervollständigten Jo. Ludw. Schulze u. Jo. Aug. Nösselt, Halle 1769–1774, 5 Bde. 8. Bei Migne bildet Theod. Bd. 80—84. Einzelne Schriften edirten u. A. Victorin Strigel (Theodoreti dialogos graece, Lips. 1568) und Th. Gaisford (Theod. Graecarum affectionum curatio, Oxon. 1839). Die Commentar. in omnes Pauli epistolas sind abgedruckt in der Biblioth. patrum, delectu presbyterorum oxoniens. (1838 f.), Oxf. 1852. Ueber Theodoret handeln u. A. Jo. Sommer (inter orationes Vitembergens. T. VII. p. 377. Servest. 1586), Garnier (in opp. ed. Tom. V, p. 109 f.), Schulze (in opp. ed. Tom. I), J. F. Chr. Richter (de Theodoreto ep. Paulinar. interprete, Lips. 1822), Hefele (im 2. Bde. der Conciliengesch., passim), Volkmar (über Theodoret und Origenes, in der Monatsschrift des wissenschaftl. Vereins zu Zürich, 1856, S. 308 f.).

Die Werke des Cyrill von Alexandrien edirte griechisch zuerst Jo. Aubertus, Lutet. 1638, in VII Bdn. fol., zuletzt Migne in TT. 68—77. Ueber ihn handeln u. A. H. Benzel (vindiciae Cyrilli Alex., in Syntagm. dissertatt. academ. T. II. p. 375), Renaudot (hist. patriarchar. Alexandr., Jacobitar. Par. 1713), Hefele (Conciliengesch. Bd. II, passim).

Die Werke des Johannes von Damascus erschienen theils griechisch, theils nur lateinisch zuerst zu Basel 1539, 1548 u. 1575, dann zu Paris (cura Jacobi Billii) 1577, 1603 u. 1619. Von diesen Ausg. enthält verhältnissmässig die meisten griechischen Urtexte die dritte Baseler. Eine vollständigere griech. Ausg. besorgte le Quien in 2 Bdn. fol., Par. 1712 (nachgedruckt Venet. 1784), die vollständigste (mit Benutzung der Nachträge von Gallandi, Boissonnade und A. Mai) Migne in den TT. 94—96. Ueber ihn handeln namentlich Phil. Labbeus (Conspectus omnium operum J. Damasceni, Par. 1652), le Quien (Praefatio und dissertat. VII vor s. Ausg.), Lenstroem (de expositione fidei orthodoxae auctore Jo. Damasc., Upsal. 1839), Baur (L. v. d. Dreiein. II, 175—202), H. Ritter (Gesch. d. chr. Philos. II, 553—564).

§. 21. **Die lateinischen Kirchenlehrer.** Schon ehe Origenes im Geiste und im Namen der älteren griechischen Kirche das umfassende theologische Lehrgebäude hingestellt hatte, welches innerhalb jener der Ausgangspunkt aller späteren Systeme werden sollte, hatte die lateinische Kirche in Tertullian den ersten in ihrer Sprache redenden, von ihrem Genius getragenen Vertreter einer selbstständigen abendländischen Theologie gefunden. Allein die Selbstständigkeit, zu welcher dieser dem Occident verhalf, war keine unbedingte und nur eine vorläufige. Sie äusserte sich mehr im Gebiete des Praktischen, als in dem der Theorie, innerhalb der Glaubenslehre aber nicht so sehr in erheblichen Beiträgen zur Fortbildung des christologischen Hauptdogmas, als in einer eigenthümlichen allgemeinen Anschauungsform (nämlich in einer römischen, mehr popu-

lären, als wissenschaftlichen, mehr durch das Herkömmliche und Greifbare, als durch das Zwingende dialektischer Nothwendigkeit gebundenen, etwas sinnlich gearteten realistischen Denkweise), welche die Lateiner an die von griechischen Theologen überkommenen Dogmen herantrugen, also mehr in eigenthümlicher Umprägung des schon Geprägten, als in originaler Prägung. Die dennoch erreichte Selbstständigkeit konnte aber nur eine vorläufige sein, weil Tertullian die doch einmal vorhandene und von Origenes wenigstens klar erkannte Hauptaufgabe der damaligen christlichen Theologie, die einer Auseinandersetzung der neuen christlichen mit der alten griechisch-römischen Weltanschauung, in seiner spröden Abgeschlossenheit gegen die antike Philosophie zu wenig als Aufgabe anerkannt hatte, und weil seinen Nachfolgern die nöthigen allgemeinen und theologischen (z. B. exegetischen) Kenntnisse oder die den Griechen geläufigere gleichfalls unentbehrliche dialektische Methode fehlten, ohne welche die Lateiner nicht einmal, was sie selbst Eigenthümliches producirt hatten, dogmatisch verwerthen konnten. Daher gerieth selbst in Beziehung auf die eigentliche Glaubenslehre, welche Origenes und Athanasius mittelbar wenigstens nach allen Seiten hin bedeutend gefördert haben, die abendländische Theologie nach Tertullian in eine neue Unselbstständigkeit, von welcher sie erst Augustinus für immer befreite. Dieser, nicht Tertullian, ist für die abendländische Kirche das, was Origenes für die griechische ist, freilich nicht als Ausgangspunkt, aber als Mittelpunkt, um den sich, wenn auch nicht alle, doch die meisten lateinischen Väter, sei es als Vorläufer, sei es als Schüler, sei es als Gegner, sei es als Compilatoren gruppiren lassen. Die ersten bedeutenden Mittelglieder aber zwischen der griechischen und der lateinischen Theologie, zwei Theologen, welche noch griechisch dachten und schrieben, sich jedoch mindestens vorzugsweise auf abendländischem Boden bewegten, waren Irenaeus (s. über diesen §. 18) und dessen Schüler Hippolytus, Presbyter oder (schismatischer) Bischof in Rom (von wo er 235 nach Sardinien deportirt ward), Verfasser zahlreicher Schriften, zu denen vermuthlich auch die früher fälschlich dem Origenes beigelegten φιλοσοφούμενα (refutatio omnium haeresium) gehören. Die Reihe der eigentlichen (lateinisch schreibenden) occidentalischen Kirchenlehrer und Vorläufer Augustin's eröffnen als die ersten kirchlichen Vertreter einer relativ selbstständigen lateinischen Theologie Tertullian (geb. c. 150 in Karthago, katholischer Christ und Mitbegründer der katholischen Kirche seit c. 190, Montanist seit 202, gest. nicht vor 230, u. a. Verfasser des gegen die Heiden gerichteten Apologeticus, sowie der antihäretischen

Schriften adversus Praxean, de praescriptione haereticorum und adversus Marcionem), Cyprian (248–258 Bischof von Karthago, u. a. Verfasser der Schrift de unitate ecclesiae) und der römische Presbyter Novatian (um die Mitte des dritten Jahrhunderts, Verfasser des Buches de trinitate). In einer ganz anderen Beziehung Vorläufer des Augustinus und von den drei Genannten scharf zu unterscheiden sind der römische Sachwalter Minucius Felix, ein älterer Zeitgenosse Tertullians (Verfasser des Dialogs „Octavius“), der africanische Rhetor Arnobius (nach 303 Verfasser von sieben Büchern adv. gentes) und dessen jüngerer Zeitgenosse Lactantius (u. a. Verfasser von sieben Büchern divinarum institutionum). Denn diesen drei Schriftstellern ist nicht nur in der Schreibart, sondern auch in der Denkweise der Kirchenstil dermaassen fremd geblieben, dass man dieselben nicht wohl als eigentliche Theologen und Vertreter der lateinischen Kirche, sondern nur als christliche Popularphilosophen lateinischen Idioms bezeichnen kann. An dritter Stelle kommt eine Reihe von Vätern in Betracht, die zwar vollkommen innerhalb des Latinismus und zwar innerhalb der lateinischen Kirche standen, der letzteren aber mehr aus griechischen Quellen, als aus sich selbst theologische Nahrung zugeführt haben. Zu diesen gräcisirenden Theologen der lateinischen Kirche im vierten Jahrhundert gehört trotz seiner verhältnissmässig bedeutenden Anlage zu schöpferischer, dogmatischer Speculation Hilarius Pictaviensis (geb. nach 300, seit 350 Bischof von Poitiers, † 366, u. a. Verfasser von zwölf Büchern de trinitate), noch entschiedener Ambrosius (geb. um 340, seit 374 Bischof von Mailand, † 397, u. a. Verfasser von fünf Büchern de fide, von drei Büchern de spiritu sancto und der Schrift de officiis ministrorum), ausserdem namentlich Rufinus von Aquileja (geb. um 330, † 410, u. a. Verfasser einer expositio symboli apostolici) und der gelehrteste unter den lateinischen Vätern, Hieronymus (geb. um 340 in Stridon, † 420 bei Bethlehem, Revisor der „Itala“, Urheber der „Vulgata“, u. a. Verfasser von drei Büchern dialogorum contra Pelagianos). Augustinus selbst (geb. 354 in Tagaste, Lehrer der Rhetorik in Karthago, dann in Rom, später in Mailand, daselbst 387 von Ambrosius getauft, seit 395 Bischof von Hippo, gest. 430) gelangte zwar nur auf Umwegen, die ihn durch den Manichäismus zum Platonismus führten, zum Glauben der Kirche zurück, dessen Samen in seiner Kindheit die mütterliche Erziehung in ihn hineingelegt hatte; nachdem er diesen aber mit rückhaltloser Hingebung ergriffen hatte, wurde er einer seiner grössten Verkündiger und genialsten Dolmetscher. Die Kraft und Fülle tiefsinniger dem Keime nach speculativer religiöser

Anschauung, welche schon bei Tertullian und Hilarius kirchliche Farbe getragen hatte, vereinigte er nicht nur mit jener christlich temperirten humanen römischen Bildung, welche vor ihm Männer wie Lactantius (diese freilich einseitig) vertreten hatten, sondern auch mit jener theologisch-dialektischen Methodik, welche nach Origenes besonders Athanasius und Gregor von Nyssa ausgebildet hatten. Religiöse Innigkeit verband er mit Consequenz des Denkens, ein fast schwärmerisches religiöses Gefühl und grosse Lebendigkeit der Einbildungskraft mit Klarheit des Geistes, christlich-platonische Mystik mit dialektischer Schlagfertigkeit, eine bewusste Anhänglichkeit an die Ueberlieferung mit der Fähigkeit und dem Triebe, die Kirchenlehre fortzubilden und die starren Satzungen durch lebendige Auffassung und Verknüpfung flüssig zu machen. Mit diesen Gaben der Natur und der Bildung ausgerüstet, erneuerte er den einst von Origenes gemachten Versuch, die antike Weltanschauung durch ein umfassendes christlich-philosophisches Lehrgebäude zu ersetzen, zu überbieten und zu verdrängen. Dabei betonte er zwar der Philosophie gegenüber die Nothwendigkeit und Selbstständigkeit des Glaubens, welcher für das Erkennen die Voraussetzung, den Grundstoff und die Richtschnur bilde („rationabiliter dictum est per prophetam: nisi credideritis, non intelligetis“). Aber auf dieser Grundlage erkannte er auch der Wissenschaft den höchsten Werth zu („credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus“). Im Einzelnen hat er namentlich die Dogmen von der Sünde, der Gnade, der Freiheit und der Prädestination, kurz die Lehre von der Wiedergeburt theils umgestaltet, theils erst fixirt; aber auch die Apologetik, die Lehre von der Dreieinigkeit, die Kosmologie und andere Seiten des Dogmas hat er umgeformt oder eigenthümlich fortgebildet, die Lehre von der Kirche so, dass sich später sowohl die römischen Katholiken, als (in Verbindung mit seiner Prädestinationslehre) die Protestanten auf ihn berufen konnten. Seine Hauptgegner fand er zuerst in den Manichäern, dann in den Donatisten, zuletzt in den Pelagianern. Gegen diese und andere Häretiker und Schismatiker ist eine grosse Anzahl seiner Schriften gerichtet. Abgesehen von einem Theile dieser polemischen Schriften sind seine bedeutendsten Werke die autobiographischen „Confessiones“, die zweiundzwanzig Bücher „de civitate dei“ und die funfzehn Bücher „de trinitate“. Dazu kommen jedoch zahlreiche anderweitige (humanistisch-philosophische, dogmatische, moralische, exegetisch-homiletische und vermischte) Schriften. Was Augustinus zu Tage gefördert hatte, zu verarbeiten, blieb dem Mittelalter vorbehalten; im patristischen Zeitalter ist fast nur seine Lehre von der Wiedergeburt, namentlich seine Erwählungs-

lehre noch Gegenstand eingehender Erörterungen geworden; im Uebrigen begnügte man sich vorerst damit, die als besonders wichtig geltenden Sentenzen aus seinen Schriften zu excerpiren. Unter den Vertretern der Erwählungslehre des Augustinus ragte ausser den Nordafricanern Marius Mercator († um 450) und Fulgentius von Ruspe († 533) namentlich der gallische Kirchenlehrer Prosper Aquitanus († um 455) hervor, unter den semipelagianischen Gegnern derselben vorzüglich der als Beförderer des Mönchslebens in Südgallien berühmte Joannes Cassianus († um 435, u. a. Verfasser der „Collationes patrum"), Faustus Rejensis († um 493), Gennadius von Massilia († nach 495, u. a. Verfasser des libellus de dogmatibus christianis) und Vincentius Lerinensis († um 450), dessen „Commonitorium" jedoch mehr für die Entwickelung des katholischen Traditionsdogmas, als für den semipelagianischen Streit epochemachend war. Zugleich gehört Vincentius, wie Prosper Aquitanus, zu den ältesten Sentenzensammlern. Der berühmteste und einflussreichste unter Letzteren wurde aber Isidorus von Sevilla († 636), welcher in seinen drei Büchern sententiarum besonders aus den Schriften des Augustinus die wichtigsten dogmatischen und moralischen Lehrsätze zusammenstellte, ausser jenem jedoch auch andere Kirchenväter berücksichtigte, namentlich Gregor den Grossen, römischen Bischof von 590–604, unter dessen Schriften die fünfunddreissig Bücher Moralia (s. expositio in Jobum) für die Dogmengeschichte nicht ohne Bedeutung sind. Der theologische Standpunkt, den dieser für das Dogma des Mittelalters einflussreich gewordene Kirchenfürst einnahm, war der eines in's Semipelagianische abgeschwächten Augustinismus.

1. Die ersten Mittelglieder zwischen der griechischen und der lateinischen Theologie. Wie das alte Rom Kunst und Wissenschaft zunächst Griechenland verdankte und wie das Abendland das Evangelium aus der Hand des Morgenlandes empfing, so war die älteste occidentalisch-christliche Theologie eine Tochter der griechischen. Dem Keime nach ist ohne Zweifel von Anbeginn in den christlichen Schriftstellern des Occidents das vorhanden gewesen, woraus sich allmählich eine selbstständige abendländische Anschauungsform mit entschiedener Eigenart (s. oben S. 158) entwickelte. Indessen dieser Keim war anfangs verhüllt, das christliche Schriftthum des Occidents erschien anfangs als ein allerdings auf einen neuen Boden verpflanzter Zweig der Literatur der griechischen Kirche; erst gegen Ende des zweiten Jahrhunderts gab Afrika durch Tertullian (welcher, selbst wenn der christliche Popularphilosoph Minucius Felix oder nach Hieron. catal. 53 der römische Bischof Victor oder der römische Senator und Märtyrer Apollonius vor ihm lateinisch geschrieben haben sollten, der erste eigentlich lateinische Theologe bleiben würde) demselben eine eigene kirchliche Wissenschaft, Sprache und Terminologie. Aber auch Tertullian liess (s. de bapt. c. 15, de corona c. 6, de veland. virgin. c. 1) seine ersten Schriften in griechischer Sprache ausgehen, und wenn auch aus de jejun. 13 nicht geschlossen werden kann, dass er selbst sich in

Griechenland aufgehalten, so zeigt er doch in seinen apologetischen, christologischen und anderweitigen Ideen bei aller lateinischen, africanischen und individuellen Eigenthümlichkeit noch unverkennbare Abhängigkeit von griechischen Kirchenlehrern. Auch dieser Bahnbrecher weist also noch auf Mittelglieder zwischen der östlichen und westlichen Theologie, und solche haben wir offenbar in denjenigen Kirchenlehrern zu suchen, die zwar nicht nur im Bereiche der griechischen Kirche geboren waren, sondern auch griechisch dachten und schrieben, aber gleichwohl zeitweilig oder dauernd auf abendländischem Boden durch Wort und Schrift wirkten. Das gilt gewissermaassen schon von Polykarp, entschiedener von Justin, der in Rom den Märtyrertod starb, noch mehr von Irenaeus (s. über ihn §. 18), welcher aus Kleinasien stammte. In der kleinasiatischen Kirche war aber, wie schon Melito von Sardes zeigt, diejenige Richtung des vielseitigen christlichen Gräcismus vorzugsweise ausgebildet, welcher der Genius des abendländischen Kirchenthums sich besonders nahe verwandt fühlen musste, der praktische, gern in dem Ueberkommenen und Gegebenen (Positiven) ausruhende und dem Konkreten zugewandte Realismus. Als Vertreter dieser Richtung musste Irenaeus noch weit nachhaltiger auf den Occident wirken, als es Justin gekonnt hatte. Sein Schüler nun war im weiteren Sinne, als lernbegieriger Leser seiner Schriften, auch Tertullian (der den Irenaeus adv. Valent. 5 „omnium doctrinarum curiosissimus explorator" nennt). Vor diesem kommt aber als Mittelglied zwischen der griechischen und lateinischen Theologie ein Mann in Betracht, der sogar zu den Füssen des Irenaeus gesessen hat, Hippolytus. Viel älter, als Tertullian, kann dieser selbst zwar nicht gewesen sein; indessen schon dadurch, dass er, wie ein anderer Schüler des Irenaeus, der römische Presbyter Cajus (unter Zephyrin, also zwischen 200 und 217 in Rom, vgl. über ihn die Nachschrift der epist. eccles. Smyrn. de martyr. Polyc., Hieron. cat. 59, Phot. cod. 48, Eus. h. e. II, 25; III, 28 u. 31; VI, 20), nur griechische Schriften aufweist, verräth er, dass er einer älteren Schicht der abendländischen Kirchenliteratur angehört. Aus welcher Schule er hervorgegangen, deutet er selbst an, indem er in seinem *σύνταγμα* wider zweiunddreissig Ketzereien nach dem Zeugniss des Photius (cod. 121) bemerkt, dasselbe sei eine Uebersicht über *ἔλεγχοι* gegen Häresien, welche „*ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου*", d. h. auf Grund von mündlichen Vorträgen des Irenaeus entworfen seien. Dass ihn Irenaeus stark beeinflusst hat, ergibt sich aber auch aus seinen noch vorhandenen Schriften, einschliesslich der zweifellos ächten (z. B. des Tractates „über den Antichrist"). Schon diess weist darauf hin, dass Hippolytus der lateinischen Kirche angehörte, mindestens wenn nicht Kleinasien, sondern Gallien der Schauplatz des Verkehrs beider Männer war. Dass er aber, ehe er nach Rom kam, Metropolit in Arabien gewesen, diese Bemerkung des römischen Bischofs Gelasius beruht lediglich auf einem Missverständniss der Uebersetzung, die Rufin von Eus. h. e. VI, 20 gibt. Wahrscheinlich ist er auch in der Nähe von Rom (als Märtyrer) gestorben. Denn der (freilich im Einzelnen unzuverlässigen) Schilderung, die Prudentius (*περὶ στεφάνων* hymn. XI) von seinem Märtyrertod bei Portus Romanus gibt, wird eine richtige Ueberlieferung zum Grunde gelegen haben; ferner spricht dafür die 1551 auf dem Wege von Rom nach Tivoli ausgegrabene marmorne Bildsäule, welche den Hippolyt auf seiner cathedra sitzend darstellt und deren Inschrift nach der Versicherung Fr. Wieseler's (Stud. u. Krit. 1855, IV.) dem dritten Jahrhundert angehört. Dazu kommt, dass ein römischer Chronograph vom Jahr 354 (ed. Th. Mommsen, s. Abhandl. der Kgl. sächs. Gesellsch. der Wissensch. Bd. II, Leipz. 1850, p. 635) meldet, Hippolytus sei 235 nebst dem römischen Bischof Pontianus nach Sardinien deportirt worden. Dieser Chronograph nun nennt ihn Presbyter, ebenso Prudentius;

Eusebius dagegen (h. e. VI, 20) und Hieronymus (catal. 61) nennen ihn Bischof. Dass er diess gewesen, darauf deutet auch die cathedra, auf welcher sitzend ihn die Bildsäule darstellt; und in einem Fragment eines Commentars zum Daniel in A. Mai's Script. vet. nov. collect. I, 2, 173, welches dem Apollinaris, also einem Schriftsteller des vierten Jahrhunderts zugeschrieben wird, heisst er Bischof von Rom (s. Hippolyti Rom. quae feruntur omnia ed. de Lagarde, Lips. 1858, p. 171, No. 72). Er wird also Bischof in Rom gewesen sein; denn die Angabe, dass er Bischof von Portus bei Rom gewesen, findet sich ausdrücklich nur bei späteren Berichterstattern, und ist schwerlich begründet, da ein Bisthum in diesem unbedeutenden Orte in der Nähe Roms für das dritte Jahrhundert nicht nachweisbar und nicht wahrscheinlich ist. Da ihn aber die Papstverzeichnisse nicht kennen und da ihn nicht nur der Dichter Prudentius, sondern auch der Chronograph Presbyter nennen, so muss er Vorsteher einer schismatischen Partei in Rom gewesen sein, welche den Unterschied des Episkopats und des Presbyterats in der Schärfe des hierarchischen Katholicismus nicht anerkannte, oder er war zuerst katholischer Presbyter, dann schismatischer Bischof. Dazu passt im Allgemeinen, dass er bei Prudentius als novatianischer Vorsteher erscheint (s. jedoch unten). Als Schriftsteller muss er ungemein fruchtbar gewesen sein; diess erhellt aus den zahlreichen (exegetischen, paränetischen, dogmatischen, polemischen und chronologischen) Werken, welche ihm theils Eusebius (h. e. VI, 22), theils Hieronymus (catal. c. 61), theils die Inschrift der Bildsäule (vgl. d. a. Abhandl. von Wieseler), theils der metrische Katalog des nestorianischen Metropoliten von Zoba Ebedjesu [† 1318] (Assemani bibl. orient. T. III, P. I, p. 15), theils andere Schriftsteller, theils endlich Aufschriften auf den noch vorhandenen Codices beilegen. Die erhaltenen angeblich hippolyteischen Werke oder Fragmente sind früher namentlich von Jo. Alb. Fabricius, neuerdings vollständiger von P. A. de Lagarde (Lips. 1858) gesammelt worden. Ihre Zahl ist nicht gering; aber es befinden sich darunter mehrere grössere Bruchstücke, die trotz der Inscriptionen auf den Handschriften dem Hippolytus aus inneren Gründen abgesprochen werden müssen. Diess gilt von dem Fragment *περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου* (de consummatione mundi, bei Lag. p. 92 f.), von den Bruchstücken *κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος* (oder *ἡλικιωτῶν*) (contra Beronem et Helicem, Lag. p. 57 f.), welche die christologischen Streitigkeiten einer späteren Zeit voraussetzen, und von der Schrift *εἰς τοὺς ψαλμούς* (de psalmis, Lag. p. 187 f.), welche die Hexapla des Origenes voraussetzt. Andere, wie die *διατάξεις* (constitutiones, p. 73 f.), der *λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια* (sermo in Theophan., p. 36), die *ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους* (demonstratio adv. Jud., p. 63 f.) und das Fragment *εἰς τὴν αἵρεσιν Νοήτου τινός* (contra Noetum, p. 43 f.), haben zwar entscheidende innere Gründe nicht gegen sich, werden aber nur auf Handschriften dem Hippolytus beigelegt, dagegen nicht in den Katalogen der Väter und der Bildsäule, deren anders lautende Titel freilich möglicher Weise das eine oder andere noch vorhandene Bruchstück mitvertreten (so etwa die von Euseb. genannte Schrift *πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις* den Tractat contra Noetum), während das seinem Titel nach durch die Bildsäule gedeckte Fragment aus einer Schrift *πρὸς Ἕλληνας* (contra Graecos, p. 68 f.) auf den Handschriften vielmehr dem Josephus zugeschrieben wird. Am gesichertsten ist ausser der Aechtheit eines Complexes von Bruchstücken zum Propheten Daniel (p. 143 f.) die des, wie es scheint, vollständig erhaltenen Buches *περὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ περὶ τοῦ ἀντιχρίστου* (de antichristo, p. 1). Die genannten Schriften bildeten, soweit sie bekannt waren, nebst einer Anzahl anderweitiger ganz kurzer Fragmente, bis vor wenigen Decennien das einzige Substrat der über die Schriftstellerei und Doctrin des Hippolytus seit Jac. Basnage (cf. dessen Ausg. von Canisii lect. an-

tiquae I, 3) gepflogenen gelehrten Erörterungen. Eine dem Jahre 1851 angehörende Publication des Engländers E. Miller gab denselben aber ein neues Object und einen neuen Aufschwung. Dieser edirte nämlich zum erstenmal aus einem von dem Griechen Minoides Minas entdeckten und 1842 nach Paris gebrachten Codex den grössten Theil (B. IV.—X.) der früher nur bis zum Ende des ersten Buches bekannten pseudorigenistischen „Philosophumena". Da nun eine Anzahl deutscher Gelehrter, zuerst Jacobi und Duncker, dieses Werk, welches Miller, eine schon vor dem neuen Fund fast allgemein verworfene Ansicht wieder aufnehmend, dem Origenes zuschreiben wollte, vielmehr dem Hippolytus vindicirten, so kam die seit den Untersuchungen Seinecke's (1842) zurückgetretene hippolyteische Frage wieder in Fluss. Sie ist auch heute noch nicht zum Abschluss gebracht (vgl. F. C. Overbeck's unten anzuführende Abhandlung); dass aber die pseudorigenistischen Philosophumena oder, wie der Titel in den Handschriften lautet, „κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχοι" wirklich von Hippolyt herrühren, wird jetzt ziemlich allgemein angenommen, nachdem die Gegengründe, welche vielmehr für den röm. Presbyter Cajus als Verfasser zu sprechen schienen, beseitigt sind. Der Verfasser der Philosophumena hatte nämlich, wie er selbst (X, 32, p. 536 ed. Duncker) sagt, früher ein Buch περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας geschrieben. Ein solches lag dem Photius (biblioth. cod. 48) vor, nicht minder — unter dem Namen „das Labyrinth" — wie es schien, die Philosophumena selbst. Derselbe liess nicht unerwähnt, dass „das Labyrinth" und das Buch περὶ τ. τ. παντὸς οὐσ. denselben Verfasser haben müssen, und da er am Rande der Handschrift, in welcher ihm das Letztere vorlag, als Verfasser den Cajus genannt fand, so waren Fessler und Baur geneigt, diesen auch für den Verfasser der Philosophumena zu erklären. Volkmar hat aber gezeigt, dass unter dem „Labyrinth" bei Photius lediglich das frühzeitig von den übrigen losgetrennte und anonym gewordene zehnte Buch der Philosophumena zu verstehen ist (welches auch schon Theodoret, ohne die neun ersten Bücher und ohne den Verfasser zu kennen, benutzt hatte) und dass Photius nicht einmal dieses und ebensowenig die Schrift περὶ τ. τ. παντὸς οὐσ seinerseits dem Cajus bestimmt beilegt, dass diess vielmehr nur Andere (wie der Urheber der Randbemerkung) thun, deren Vermuthung aber kein Gewicht hat, weil die Entstehung derselben theils aus den angegebenen Schicksalen der Philosophumena, theils aus anderen Umständen sich erklären lässt, auch wenn sie unbegründet ist. Um so wahrscheinlicher ist die heute von den meisten theologischen Kritikern Deutschlands adoptirte Ansicht, welche die Philos. X, 32 vom Verfasser citirte von ihm selbst verfasste Schrift in einem der auf der Hippolytusstatue verzeichneten Bücher wiederfindet, nämlich in der dort genannten Schrift πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός. Das einzige Bedenken, welches dieser Ansicht entgegensteht, wird durch das σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις veranlasst, welches Euseb., Hieron., das Chronicon Paschale Alex. (ed. Dindorf p. 12) und Photius (cod. 121) dem Hippolytus beilegen und welches mit den Philosophumena nicht identisch ist. Zwar dass dieser zwei verschiedene häresimachische Schriften verfasst haben soll, macht an sich nicht die mindeste Schwierigkeit, zumal der Verf. der Philosoph. selbst (p. 2 ed. Gotting.) ein früher von ihm verfasstes kürzeres Werk ähnlichen Inhaltes erwähnt; und wenn wir die Beschaffenheit dieser nicht mehr vorhandenen kleineren Häresimachie gar nicht mehr kännten, so vermöchte dieselbe auch kein Bedenken zu erregen. Sie ist aber neuerdings von Volkmar (Hippolytus, S. 84 f.) und Lipsius (Quellenkrit. des Epiphanios, S. 33 f.) in dem libellus adv. omnes haereses, welcher der Schrift des Tertullian de praescriptione angehängt ist, ihren Grundzügen nach wiedererkannt worden, und ihre aus diesem sowie aus Philastrius und Epiphanius (welche sie gleichfalls benutzt zu haben scheinen) noch erkenn-

bare Beschaffenheit zeigt den Philosophumena gegenüber einige formelle Differenzen, z. B. in der Art der Benutzung des Irenaeus. Diese Bedenken dürften indessen nicht unlösbar sein. Ist nun Hippolyt Verfasser der Philosophumena, so fällt auch auf seine Lebensverhältnisse einiges Licht; er ist dann unter Zephyrinus (200—217) nach Rom gekommen und zwar nicht selbst schon Novatianer gewesen, hat jedoch gegenüber jenem Papst und dessen Nachfolger Kallistus in Beziehung auf die Kirchenzucht jene strengeren Grundsätze vertreten, welche später zum novatianischen Schisma führten, ausserdem aber vom Standpunkt des kirchlichen Subordinatianismus aus den von Zephyrin und Kallist begünstigten Patripassianismus bekämpft.

2. Die ersten kirchlichen Vertreter einer selbstständigen lateinischen Theologie. Zu diesen gehört vor Allen Q. Septimius Florens Tertullianus, Sohn eines römischen Centurio in Karthago (Hieron. cat. 53), geb. nicht lange nach 150. In Rom, wo er (de cultu femin. I, 7; Eus. h. e. II, 2) eine Zeit lang, vielleicht als Sachwalter oder Rhetor, sich aufhielt, trat er, wie es scheint um 190, zum Christenthum über. Dort oder in Karthago, wohin er zurückkehrte, bekleidete er das Amt eines katholischen Presbyters (Hieron. a. a. O.), schloss sich aber 202 den Montanisten an. Gestorben ist er schwerlich vor 230 („fertur vixisse usque ad decrepitam aetatem", Hieron. a. a. O.). Er ist eine südliche, heissblütige, aber gewaltige, eine reiche, aber ringende Natur; befruchtet durch umfassende Kenntniss griechischer Weltweisheit und Kunst, sowie des römischen Rechts, gedankenvoll und lebensvoll, aber ohne hellenisches Ebenmass, charaktervoll, aber ohne die gleichmässige Ruhe des Römers; gelehrt, in der Dialectik schneidig, in der Rhetorik schlagfertig, ein Mann der Anschauung und der Phantasie, nicht ohne speculative Ader, aber ein Verächter des Theoretischen und des Aesthetischen. Im Gefühl eines Ueberschusses von Kraft bedurfte er einer ihn zügelnden Macht, in deren Dienst er diese verwerthen konnte, und in seiner Ruhelosigkeit sehnte er sich nach einem festen Boden, auf dem er Fuss fassen konnte. Als er sich daher rückhaltslos dem Christenthum hingab, schlug er, während er nach Aussen hin den von den älteren griechischen Apologeten begonnenen Vertheidigungskampf zum Theil mit neuen Waffen fortsetzte, innerhalb desselben die von Irenaeus vorgezeichnete positive antignostische Richtung ein, ging aber in seinem Durst nach Realität und Autorität über diesen noch hinaus. Ausser Irenaeus hat kein Anderer wie er dazu beigetragen, der apostolisch-katholischen Glaubensregel im Abendlande zum Siege zu verhelfen. Darin vor Allem (wenn auch nicht allein) haben wir seine dogmengeschichtliche Bedeutung zu erblicken, die, obgleich Vincentius Lerinensis (commonit. c. 24, al. 18) von ihm sagt: „sicut Origenes apud Graecos, ita hic apud Latinos nostrorum omnium facile princeps judicandus est", in der späteren katholischen Kirche freilich nicht in vollem Maasse zur Anerkennung gekommen ist, weil er als Vorkämpfer des Montanismus, dessen Schroffheit und Schwärmerei seinem eigenen Naturell von Anfang an entsprach, zuletzt die katholische Kirche als Gemeinschaft der blossen Psychiker befehdet hat. Diese Fehde betraf indessen unmittelbar nur die Disciplin, die Sitte und die Verfassung, nicht das Dogma; in Beziehung auf Letzteres blieb Tertullian in allem Wesentlichen Katholiker; er vertrat es aber nicht in der Weise des alexandrinischen Idealismus, sondern als entschiedener Realist, dem es weniger Bedürfniss war, die Gegenstände des Glaubens und Erkennens begreiflich zu machen, als sie greifbar und gleichsam sinnlich wahrnehmbar hinzustellen oder alles Substantielle und Wirkliche sich als körperlich vorzustellen. Unbewusst hielt er sich daher, wenn an irgend eine, an die stoische Philosophie, „die in ihrer Erkenntnisslehre und Metaphysik seinem fast derben Empirismus, in ihrer

Moral seinen strengen asketischen Grundsätzen am meisten entsprach." In seiner reichen schriftstellerischen Thätigkeit, deren Früchte trotz alles Mangels an Abrundung durch ihre afrikanische und individuelle Originalität immerhin mehr anziehen als abstossen werden, bildet der förmliche Uebertritt zum Montanismus (202) eine Epoche. Unter den Werken, die er vor demselben verfasste, behandeln die meisten praktisch-kirchliche und sittliche Fragen (de baptismo, de poenitentia; de idololatria, de spectaculis; de oratione, ad martyres, de patientia; ad uxorem, de cultu feminarum s. de habitu muliebri); die übrigen vertheidigen das Christenthum gegen Heiden und Juden (Apologeticus, ad nationes, de testimonio animae, adversus Judaeos). Der apologetischen Gattung gehört unter den in die montanistische Periode fallenden nur die (freilich mehr persönlich gehaltene und auf einen bestimmten Fall bezügliche) Schrift ad Scapulam an; der anderen in dieser zweiten Periode die Schriften de corona militis, de fuga in persecutione, de exhortatione castitatis, de virginibus velandis, de monogamia, de pudicitia, de jejuniis, de pallio. Als Montanist hat aber Tertullian auch eine Reihe polemisch-dogmatischer Schriften verfasst, welche für die Dogmengeschichte die wichtigsten sind. Sie richten sich ausser der adversus Praxean alle vorzugsweise gegen den Gnosticismus. Dahin gehört zunächst das Buch de praescriptione haereticorum (d. h. nicht von der Verjährung, sondern von der „Voreinrede" gegen die Ketzer), welches die Häresie im Allgemeinen und im Princip angreift, sodann eine Anzahl von Schriften gegen einzelne hervorragende Häretiker und deren Doctrin: adversus Marcionem, adversus Hermogenem, adversus Valentinianos, de anima, de carne Christi, de resurrectione carnis. Gegen die Gnostiker ist auch die freilich mehr ethisch, als dogmatisch gehaltene Scorpiace gerichtet. Unter den verlorenen Schriften, zu denen auch die griechisch verfassten gehören, verdienen wegen ihrer Titel Interesse die Bücher de censu animae, de paradiso, de ecstasi, de spe fidelium adversus Apellecianos und de fato et libero arbitrio. — Die Dogmatik des Tertullian war im Allgemeinen auch für Cyprian und Novatian maassgebend. Beide verehrten in ihm den Ketzerbestreiter und den Anwalt der kirchlichen Glaubensregel; aber während Cyprian nicht minder den Schismatikern, als den Häretikern gegenüber die Einheit der katholischen Kirche vertrat, verband Novatian mit katholischer Rechtgläubigkeit, wie vor ihm Hippolytus und Tertullian, eine heftige Abneigung gegen die angeblich laxe Disciplin der katholischen Kirche. Thascius Caecilius Cyprianus (zuerst Rhetor in Karthago, nach seinem 246 erfolgten Uebertritt zum Christenthum Presbyter und seit 248 Bischof daselbst bis zu seinem Märtyrertode 258) hat zwar nur das Dogma von der Kirche und deren Sacramenten fortgebildet, ist aber in dieser Beziehung ein sehr bedeutender Vorläufer des Augustinus. Niedergelegt hat er seine betreffenden Anschauungen vorzugsweise in der Schrift de unitate ecclesiae und in einem Theile seiner (81) noch vorhandenen Epistolae. Ausserdem sind erhalten zwölf anderweitige Abhandlungen: de gratia dei ad Donatum („eine rhetorische Anempfehlung des Christenthums"); de idolorum vanitate (Polemik gegen das Heidenthum nach dem Octavius des Minucius Felix und dem Apologet. des Tertull.); testimoniorum adv. Judaeos libri III; de habitu virginum; de lapsis; de oratione dominica; de mortalitate; de exhortatione martyrii; ad Demetrianum; de opere et eleemosynis; de bono patientiae; de zelo et livore.

Von den ächten Schriften des römischen Presbyters Novatianus besitzen wir ausser einem Briefe, den er im Namen des römischen Klerus an Cyprian richtete, nur noch das den Monarchianismus angreifende Buch de trinitate s. regula fidei, in welchem er sich im Hauptdogma von Tertullian abhängig zeigt, dessen Realismus er sich aber im Uebrigen nicht angeeignet hat.

3. Die christlichen Popularphilosophen lateinischen Idioms. Der von Tertullian inaugurirten Richtung, aus welcher die lateinische Kirche auch nach Cyprian und Novatian nicht wieder heraustrat, der es aber, wenn auch nicht an praktisch regsamen Hierarchen, doch, abgesehen etwa von dem römischen Bischof Dionysius (s. über diesen §. 23), seit der Mitte des dritten Jahrhunderts allerdings an theologisch bedeutenden und schöpferischen Vertretern gebrach, geht eine andere grundverschiedene parallel. Ihren Sprechern fehlt es zwar weder an ernstem und warmem Eifer für das Christenthum als Religionslehre und als Princip einer geläuterten Sittlichkeit, noch trennen sie völlig Christi Lehre von seiner Person; auch ihnen ist das Evangelium die alleinige und die absolute Wahrheit; es mangelt ihnen ferner nicht ein christliches Gemeinschaftsgefühl; noch viel weniger hüllen sie sich dergestalt in den Philosophenmantel, als hätten sie keinen Sinn für die grossartige populäre Tendenz, welche das Christenthum vor der griech.-römischen Philosophie voraus hat. Aber sie wurzeln nicht in dem Boden der Kirche als solcher. Es fehlt ihnen (abgesehen von der Apologetik, die keine innerkirchliche Sache war und die sie immerhin anders wahrnahmen, als Tertullian und die Uebrigen) nicht nur an Interesse und Verständniss für die besonderen Zeitfragen der Kirche ihres Jahrhunderts, sondern an katholischem Sinn überhaupt; andererseits nicht nur an kirchlichem Enthusiasmus, sondern auch an aller lebendigen, specifisch christlichen, biblischen, kirchlichen Mystik und Gefühlstiefe. Sie stehen nicht in den Traditionen und dem Gemeingeiste der katholischen Kirche; daher vermag Keiner von ihnen das biblisch-kirchliche Dogma korrekt darzustellen, und man würde sagen können, jeder von ihnen stehe für sich allein, wenn nicht das, was ihnen fehlt, und die bleibenden Grundzüge einer Art von „natürlicher“ und Aufklärungstheologie ein einigendes Band um sie schlängen. Unter dem Gesichtspunkte der Aufklärung erschien allerdings nebenbei auch den eigentlich kirchlichen Apologeten, wenn sie es mit dem heidnischen Aberglauben verglichen, das Christenthum, und andererseits fehlte es den Systemen dieser nicht kirchlich, aber doch christlich gesinnten Popularphilosophen nicht an einer supranaturalistischen Vorhalle, denn Christus ist auch ihnen Gott. Indessen stand für jene die Verstandesaufklärung, für diese der Supranaturalismus nicht im Centrum. Dass ihnen die Religion vorzugsweise Sache des Verstandes ist, verräth einer von ihnen ausdrücklich durch den Ausspruch: opinio religionem facit et recta de Diis mens (Arnob. advers. gent. VII, 51 Or.); und dass sie sich fast nur mit den Problemen der griechisch-römischen Philosophie, die sie freilich mit christlichen Argumenten zu lösen suchen, dagegen fast gar nicht mit den kirchlichen Centraldogmen befassen, hat nicht nur in dem apologetischen Zweck ihrer Schriften, sondern auch in ihrer eigenen Geistesrichtung seinen Grund. Ein ferneres Band bildet ein Rest von antik-römisch patriotischem oder politischem Bewusstsein, welches bei den kirchlichen Theologen, die ausserhalb des Christenthums nur Finsterniss sehen, sich nicht halten konnte; endlich eine Art von weltmännischer Bildung und römischer Eleganz im Stil, ein christlich (aber nicht biblisch) umgebildeter Ciceronianismus im Denken und im Schreiben, für den die kirchlichen Theologen keinen Sinn mehr hatten. Diesem Ciceronianismus entspricht auch ihre Dialektik, welche ohne bündige Folgerichtigkeit und nicht streng philosophisch, sondern popular-philosophisch und eklektisch geartet ist, ja sogar derjenigen speculativen Motive entbehrt, welche für die meisten bedeutenderen kirchlichen Theologen wenigstens in der Trinitätslehre lagen. Die bekanntesten Vertreter dieser Richtung sind Minucius Felix, Arnobius und Lactantius.

Minucius Felix, zuerst als Heide (Octav. c. 1. 5), dann als Christ (ib. c. 2. 28. Lactant. institut. V, 1. Hieronym. cat. 58, ep. 70, al. 84) Sachwalter in Rom,

hinterliess einen durch anmuthige Form und bei aller Entschiedenheit im Ganzen maassvolle Polemik gegen das Heidenthum anziehenden Dialog, welcher (nach dem seinem heidnischen Gegner Caecilius gegenüber die neue Religion und zwar mit Erfolg vertretenden Repräsentanten des Christenthums) „Octavius" betitelt ist. In demselben erscheint Christus als ein sündloses und überirdisches Wesen, welches darauf Anspruch habe, für Gott gehalten zu werden (c. 29). Im Uebrigen wird als Unterscheidungsmerkmal des Christenthums fast nur die Sicherstellung des Glaubens an die (übrigens von den Philosophen und Dichtern des Alterthums auch bereits geahnte) Einheit des unsichtbaren, aber lebendigen und allwissenden Gottes, sowie an die göttliche Weltschöpfung und Vorsehung, mit Einschluss der Lehre vom bevorstehenden Weltuntergang und von der leiblichen Auferstehung der Todten hingestellt. Die Frage nach der Abfassungszeit des Octavius wird von Niebuhr (in Front. p. 189. Kl. Schr. II. p. 56), Bernhardy und Sauppe (Gött. gel. Anz. 1867, S. 1992 f.) vorzugsweise auf Grund sprachlicher Merkmale dahin beantwortet, dass derselbe in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts zu setzen sei. Diesem Urtheil steht weder irgend etwas Anderes noch der Umstand entgegen, dass der sonst überall originelle Tertullian sich in einigen Argumenten und Ausdrücken seines Apologeticus mit Minucius berührt, was sich daraus erklärt, dass gewisse Grundzüge der Apologetik seit Justin überhaupt stereotyp waren und Tertullian den Octavius gelesen haben kann. Der Rhetor Arnobius, geb. in Sicca im proconsularischen Afrika, soll das Christenthum anfangs bekämpft, dann aber, durch ein Traumgesicht umgestimmt, behufs Erlangung der Aufnahme in die Kirche, welche ihm wegen seines früheren Verhaltens nicht sofort bewilligt wurde, seine noch vorhandenen sieben Bücher adversus gentes geschrieben haben (Hieron. cat. c. 79; in Chronic. ad ann. 20. Constant.), in denen er das Christenthum vertritt und das Heidenthum scharf angreift. Nach IV, 36 (vgl. II, 71) entstand dieses Werk nicht vor dem Jahre 303. Es fehlt dem Arnobius im Stil und in der Disposition das Ebenmass des Minucius Felix; aber er wurzelt, so sehr er auch den Polytheismus und die Mythologie bekämpft, mit seiner Bildung und Richtung wie Minucius mehr im antiken Humanismus, den er freilich im Sinne des christlichen Monotheismus umgebildet hat, als im biblisch-kirchlichen Realismus. An einer supranaturalistischen Vorhalle fehlt es auch seiner Doctrin allerdings nicht; denn gegenüber der Ohnmacht des menschlichen Erkennens betont er die christliche Offenbarung auf das stärkste (II, 74—78; 8—10), und Christus ist ihm (I, 53) deus sublimis, deus radice ab intima, ab incognitis regnis et ab omnium principe sospitator missus; des Erlösers menschliche Seite findet er sogar nur in seinem Leibe, und diesen soll derselbe nur angenommen haben, um dem Blicke der Sterblichen zugänglich zu sein und ihren Augen einen Gegenstand darzubieten, an dem sie haften konnten (I, 60). Aber, wie er die Gottheit Christi in sehr äusserlicher Weise vorzugsweise aus dessen Wundern beweist (II, 11), so steht diese Christologie mit seiner übrigen Auffassung des Christenthums in einem ganz äusserlichen Zusammenhang. „Als Christi Werk behandelt er vornehmlich nur die Lehre des wahren, gegen Alle gleichgesinnten, nicht strafenden, keine Opfer verlangenden Gottes und die Darstellung der göttlichen Sanftmuth und Milde in seiner Person". Ein Schüler des Arnobius war nach Hieronymus (cat. c. 80) L. Coelius Lactantius Firmianus (aus Firmium in Picenum?). Dem Geiste nach war er diess in der That, obgleich er weit mehr Geschmack besass, als sein angeblicher Lehrer. Ob er aber zu dessen Füssen gesessen hat, steht dahin. Institut. V, 1—4, wo er den Minucius Felix, den Tertullian und den Cyprian als seine Vorgänger in der Apologetik erwähnt, gedenkt er des Arnobius nicht. Um 301 folgte er, noch Heide, einem Rufe Diocletian's nach Nikomedien in Bithynien, wo er eine Zeit lang lateinische Rhetorik

lehrte; dort trat er zum Christenthum über und wurde später, als Greis (nicht vor 312), in Gallien Hofmeister des Crispus, Sohnes Constantin's d. Gr. (Hieron. a. a. O.). Man glaubt (ohne zuverlässigen Grund), er sei um 330 in Trier gestorben. Unter den noch vorhandenen apologetisch-polemischen Schriften, die er als „christlicher Cicero" verfasste, sind die sieben Bücher divinarum institutionum die umfangreichste und bedeutendste. Der Inhalt derselben ergiebt sich im Allgemeinen aus den Ueberschriften der einzelnen Bücher: I) de falsa religione, II) de origine erroris, III) de falsa sapientia, IV) de vera sapientia, V) de justitia, VI) de vero cultu, VII) de vita beata. Vor diesem Hauptwerk schrieb er eine Abhandlung de opificio dei, in welcher er aus der zweckmässigen Einrichtung des menschlichen Leibes und überhaupt aus der wunderbaren Ausstattung des Menschen das Walten einer göttlichen Vorsehung zu erweisen sucht. Später brachte er das grössere Werk in einen Auszug (Epitome institutionum ad Pentadium) und verfasste ausserdem eine Schrift de ira dei. Das von Hieronymus (a. a. O.) ihm beigelegte Buch de persecutione hat man in dem zuerst von St. Baluze herausgegebenen liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum wiederfinden wollen, welcher auf dem einzigen vorhandenen Codex (Colbertinus) freilich einem Lucius Caecilius zugeschrieben wird.

Auch Lactanz wurzelt mit seiner Grundansicht nicht im Boden der kirchlichen Theologie, obgleich er sagt: sola catholica ecclesia est, quae verum cultum retinet (inst. IV, 30), sondern auch er gehört wie Minucius Felix und Arnobius zu jenen theologischen Belletristen, welche, soweit es möglich war, die christliche Religionslehre in die gegebenen Formen der antik römischen Popularphilosophie hineingossen. Mit ihm lenkt aber die christliche Popularphilosophie in die kirchliche Theologie ein. Diess zeigt sich namentlich darin, dass er der Bibel und selbst dem alten Testament nicht mehr so fremd gegenübersteht, wie seine Vorgänger, dass er der antiken Philosophie weit mehr den Rücken kehrt, als Minucius Felix, und dass er einiges Interesse für die specifisch kirchliche Logoslehre verräth. Freilich konnte aus seinen dilettantischen Versuchen, den Monotheismus mit der Gottheit Christi auszugleichen und eine Lehre vom heiligen Geist aufzustellen, nur um so weniger eine widerspruchslose Ansicht hervorgehen, als er bald seinen eigenen Eingebungen folgt, bald die betreffenden Aussprüche kirchlicher Theologen (vgl. z. B. Tertull. apol. c. 21 mit institut. IV, 29) zu Hülfe nimmt. Dass er aber von Tertullian, mit dem er auch in der Lehre von den göttlichen Affecten übereinstimmt, und von Cyprian, denen er allerdings den Minucius Felix weit vorzieht (institut. V, 1 f.), Notiz nimmt, ist ein Zeichen der Einmündung der von ihm vertretenen Richtung in die kirchlich orthodoxe.

4. Die gräcisirenden Theologen der lateinischen Kirche im vierten Jahrhundert. Im vierten Jahrhundert vollzog sich auch in der eigentlich kirchlichen Theologie des Occidents eine Krisis. Diese war der auf griechischer Seite vorgegangenen Entwickelung des Dogmas, soweit dieselbe nicht nur theoretische, sondern auch praktische Bedeutung hatte, mit Aufmerksamkeit gefolgt und hatte, wie die in das dritte Jahrhundert fallenden Verhandlungen des alexandrinischen und des römischen Dionysius über das Verhältniss Christi zum Vater zeigen, wenigstens einmal selbstthätig und wirksam in jene eingegriffen; überlegener kirchlicher Instinkt hatte dem Römer in einem dogmatischen Streite einen Sieg über den Alexandriner verschafft, welcher doch nicht nur aus der ersten Schule der ganzen damaligen Christenheit hervorgegangen war, sondern derselben auch vorstand. Indessen dieser Instinkt, welcher die in dogmatischer Dialektik mässig geschulten abendländischen Kirchenhäupter in der Glaubenslehre über die

von Tertullian erreichte Stufe freilich hinausgeführt hatte, war den subtilen und doch praktisch wichtigen Fragen, welche im vierten Jahrhundert Athanasius und Arius der Theologie zur Entscheidung vorlegten, für sich allein nicht so gewachsen, wie dem Vorspiel derselben im vorhergehenden Jahrhundert. Wollte die lateinische Theologie auch fernerhin mehr als die Rolle eines Zuschauers beanspruchen, so musste sie von Neuem bei den Griechen in die Schule gehen. Denn sie selbst hatte seit Tertullian keinen bedeutenden Kirchenlehrer hervorgebracht, ja dieser selbst war bei aller Genialität kein eigentlich disciplinirter Geist, während die Griechen inzwischen von Origenes, dessen Errungenschaften mindestens bis zum Ende des vierten Jahrhunderts nachwirkten, methodische Exegese und Dogmatik gelernt hatten. In der That traten jetzt neue Vermittler zwischen der griechischen und lateinischen Kirchenhälfte auf. Wie im zweiten Jahrhundert Irenaeus, so kam jetzt Athanasius, wenngleich unfreiwillig, aus dem Osten nach dem Westen; noch folgenreicher war, dass gerade die fähigsten und lernbegierigsten Theologen, welche das Abendland im vierten Jahrhundert hervorgebracht hat, entweder auf längere Zeit in das Morgenland verschlagen wurden oder aus eigenem Antrieb hinübergingen oder doch, wenn sie die Heimath nicht verliessen, dem Studium der griechischen Väter sich hingaben, nicht um auf alle eigene Production zu verzichten, sondern um für das, was sie etwa selbst producirten, Gefässe und für die Production selbst Methode sich anzueignen. Denn den Hilarius von Poitiers führte sein Exil auf mehrere Jahre nach Asien. Rufinus und Hieronymus verdankten die nachhaltigste Anregung dem Orient, in dem sie fast ebenso heimisch waren, wie im Occident. Ambrosius aber, der freilich das Morgenland nicht bereiste, ist in seinen exegetischen und dogmatischen Werken geradezu abhängig von der griechischen Theologie. Hilarius, geb. nach 300 in Pictavium (Poitiers) von heidnischen Eltern, wurde, nachdem er erst in reiferen Jahren zum Christenthum übergetreten, um 350 Bischof seiner Vaterstadt; 356 als unerschütterlicher Anhänger des Athanasius nach Phrygien verbannt, kehrte er 360 nach Gallien zurück, wo er 366 starb. Dieser „Athanasius des Abendlandes“ ist nach Tertullian und vor Augustin der originellste, tiefsinnigste, am meisten speculativ begabte und an biblischer Mystik genährte Dogmatiker der lateinischen Kirche. Auf dem Grunde unmittelbaren fleissigen Bibelstudiums und aufrichtig katholischer Gesinnung zeigt er sich der Tradition und der Hierarchie gegenüber ebenso selbstständig, wie der Cäsareopapie und der entschiedenen Ketzerei gegenüber unerbittlich. Aber Anregung, Richtung und Form haben auch seinen Gedanken griechische Kirchenlehrer gegeben, vor allen Irenaeus, Origenes und Athanasius. Seine Hauptschrift sind die unter dem Namen de trinitate (oder auch de fide) bekannten in der Verbannung ausgearbeiteten zwölf Bücher „adversus Arianos“ (Hieron. catal. c. 100). Ausser diesem übrigens nicht ausschliesslich die brennende Zeitfrage behandelnden dogmatischen Werke betreffen den arianischen Streit das Buch de synodis (s. de fide orientalium) nebst den dazu gehörigen „apologetica ad reprehensores libri de synodis (zu denen besonders der des Hilarius milde Beurtheilung der Homöusiasten tadelnde Lucifer von Cagliari gehörte) responsa“, die libri II ad Constantium, der liber contra Constantium und das Buch contra Auxentium Mediolanensem. Dazu kommen die exegetischen Werke: der commentarius in evangelium Matthaei und die tractatus super psalmos, „in quo opere imitatus Origenem nonnulla etiam de suo addidit“ (Hieron. a. a. O.). Anderes Vorhandene, darunter die fünfzehn 1598 von Nicol. Faber aus der Bibliothek des P. Pithoeus herausgegebenen sogenannten historischen Fragmente, ist von zweifelhafter Aechtheit. Ambrosius, um 340 (in Arles oder in Trier) geboren, in Rom gebildet und anfangs Sachwalter, dann Prätor von Ligurien, 374 noch vor seiner Taufe auf den bischöf-

lichen Stuhl von Mailand erhoben, gest. 397, glänzte nicht sowohl als Denker wie durch das Ueberwältigende seiner Persönlichkeit, als Kirchenfürst und charaktervoller Vertreter der Kirche, ihres Dogma's und der christlichen Moral nach Aussen hin, besonders gegenüber kaiserlicher Willkür und Gewaltthätigkeit; ferner durch seine Beredtsamkeit sowie durch seine Verdienste um den lateinischen Kirchengesang und die Liturgie überhaupt. Eine theologische Bildung erwarb er sich erst als Bischof und zwar durch Studium griechischer Kirchenlehrer, des Origenes, des Athanasius, des Didymus, vor Allen des Basilius. Als Dogmatiker verräth er in der Lehre von der Sünde und Gnade Spuren einer Anschauung, die mehr der occidentalischen als der orientalischen Theologie entspricht; seine Ethik (enthalten in den libri III. de officiis ministrorum, welche jedoch keineswegs nur die „Pflichten der Geistlichen" behandeln) ist der Einkleidung nach ciceronianisch, dem Inhalt nach römisch-, nicht griechisch-christlich. In allem Uebrigen aber und namentlich in den Hauptartikeln der Glaubenslehre zeigt er sich abhängig von Basilius oder anderen griechischen Vätern. Von seinen Schriften sind dogmatischen Inhaltes die gegen die Arianer gerichteten libri V de fide ad Gratianum, die den Macedonianismus bekämpfenden ll. III de spiritu sancto ad Gratianum, die dem Apollinarismus entgegentretende Abhandlung de incarnationis dominicae sacramento und das Buch de mysteriis (über Taufe und Abendmahl), mittelbar auch die gegen die Novatianer gerichteten l. l. II de poenitentia, die Rede de fide resurrectionis und eine Anzahl der erhaltenen 91 epistolae. Aber auch in seinen zahlreichen exegetisch-homiletischen und moralisch-ascetischen, grossentheils aus Reden entstandenen Abhandlungen finden sich einzelne dogmatische Sentenzen eingestreut. Fast lediglich eine Verpflanzung der griechischen Theologie in das Abendland, insbesondere eine Verwerthung der Schrifen des Origenes für dasselbe bezweckten die literarischen Arbeiten des Tyrannius Rufinus, geb. um 330 unweit Aquileja, getauft um 370, von Johannes von Jerusalem zum Presbyter geweiht 390, gest. 410 in Messina. Seine Reise in den Orient, die er bald nach seiner Taufe, zunächst um das dortige Mönchthum kennen zu lernen, antrat, führte ihn auf Decennien nach Aegypten und Palästina. In Alexandrien gewann ihn Didymus für die Theologie des Origenes, dem er trotz der Wühlereien des Epiphanius um den Preis der Freundschaft mit Hieronymus und der orthodoxen Kirche bis an sein Ende treu blieb, ohne in verba magistri zu schwören. Seine Schriften bestehen, soweit sie nicht die Vertheidigung seiner Person bezwecken (Apologia pro fide sua ad Anastasium und apologiae adversus Hieronymum libri duo), vorzüglich in Uebersetzungen oder vielmehr freien lateinischen Bearbeitungen griechischer Werke, namentlich der Recognitionen des Pseudoclemens Romanus, der Kirchengeschichte des Eusebius und einer Anzahl von Werken des Origenes (Homilien und de principiis) nebst der diesen betreffenden Apologie des Pamphilus. Ausserdem hinterliess er aber eine historia eremitica (Legenden), einen Commentar zu Genes. 49 (de benedictionibus XII patriarcharum) und eine expositio symboli (apostolici). Der gelehrteste unter diesen Vermittlern zwischen dem Osten und dem Westen und unter den lateinischen Kirchenvätern überhaupt war Eusebius Hieronymus, geb. um 340 in Stridon (an der Grenze von Dalmatien und Pannonien), gest. 420 in der Nähe von Bethlehem. In Rom, wo er den Grammatiker Donat hörte, legte er den Grund zu seiner wissenschaftlichen Bildung, ebendaselbst empfing er die Taufe und die erste Anregung zu kirchlichem Interesse. Dieses und den Zug zur Wissenschaft so mit einander zu verschmelzen, dass ein harmonischer Charakter und eine des Namens werthe christliche Philosephie daraus entstehen konnte, ist ihm nie gelungen. Sondern, wo er nicht schwankte, war es auf sittlichem Gebiet immer nur die die Entwickelung

gewaltsam abbrechende Ascetik, in dogmatischen Fragen die äusserliche kirchliche Autorität, was ihm Halt gab. Dagegen führte auf dem neutralen Gebiete der eigentlichen Gelehrsamkeit sein Forschungstrieb in Verbindung mit seinem kirchlichen Sinn zu den bedeutendsten Leistungen in theologischer Kritik und Exegese. Seine umfassenden Kenntnisse erwarb er sich besonders auf Reisen, durch welche er nicht nur Gallien, sondern auch den Orient genau kennen lernte. Die erste Reise in das Morgenland (c. 372—382) führte ihn durch Thracien und Kleinasien nach Antiochien, von da auf längere Zeit in die Wüste von Chalcis und nach Constantinopel, wo er zu den Füssen des Gregorius von Nazianz sass. In Angelegenheiten der von der meletianischen Spaltung bewegten Kirche Antiochiens begab er sich von dort nach Rom zurück. Auf der zweiten Reise (385—420) gelangte er über Antiochien nach Palästina, wo er nach einer Excursion nach Aegypten in einem Kloster bei Bethlehem sich bis zu seinem Tode der Askese und gelehrten Arbeiten widmete. Das grösste Verdienst erwarb er sich durch seine Revision der Itala und durch seine neue, unmittelbar aus dem Hebräischen gefertigte lateinische Uebersetzung des alten Testamentes (Vulgata). Daran schliessen sich seine Commentare, in welchen er zwar die allegorisirende Methode des von ihm anfangs hochverehrten Origenes nicht aufgab, aber auch in philologischer Beziehung Werthvolles leistete. Unter seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten ragt ausser der Uebersetzung und Fortsetzung des Chronicon des Eusebius das patrologische Werk de viris illustribus s. de scriptor. eccles. hervor. Die Glaubenslehre berührt er, ohne in diesem Elemente etwas Eigenthümliches zu bieten, am unmittelbarsten in einem Theile seiner Briefe und in einigen seiner polemischen Schriften, namentlich den Dialogi contra Pelagianos und dem Buch contra Joannem Hierosolym., in welchem letzteren er seinen Gegner als Origenisten verketzert. Auf den origenistischen Streit beziehen sich auch seine l. l. III apologiae adv. Rufinum, während die Bücher adv. Helvidium (eine Vertheidigung der ewigen Jungfräulichkeit der Maria), advers. Jovinianum (Vertheidigung des Fastens und der Ehelosigkeit) und contra Vigilantium (Vertheidigung der Märtyrer- und Reliquienverehrung) mehr praktisch-kirchliche Angelegenheiten betreffen.

5. Der kräftige Ansatz, den seiner Zeit Tertullian genommen hatte, um eine selbstständige lateinische Theologie herauszubilden, der aber trotz nachhaltiger Wirkungen nicht hatte verhindern können, dass die Griechen durch den vielseitigeren und mehr disciplinirten Origenes einen neuen Vorsprung und eine lange währende unbestrittene Führerschaft in der kirchlichen Theologie erlangten, wurde, als gegen Ende des vierten Jahrhunderts der Origenismus seinen Kredit und seinen früheren Einfluss verloren hatte, von Augustinus mit so grossem Erfolg erneuert, dass fortan die lateinische Theologie nicht nur auf eigenen Füssen stand, sondern zugleich, so wenig die immer mehr ermattende griechische Theologie diess auch jemals anerkennen wollte, thatsächlich in jene für die fernere Entwickelung des kirchlichen Dogmas und der christlichen Religionswissenschaft im Ganzen und Grossen maassgebende Stellung einrückte, welche bis dahin die Griechen behauptet hatten. Der eigentliche Vater einer neuen schöpferischen lateinischen Theologie und ein dem Origenes ebenbürtiger oder vielmehr überlegener Erbe des Einflusses, den bis dahin dieser mittelbar besessen hatte, hätte aber Augustinus nicht werden können, wenn er, wie Athanasius und die drei Kappadocier diess trotz mancher sogar principieller Abweichungen von dem grossen Alexandriner gethan hatten, sich auch seinerseits auf den Boden des Origenismus gestellt hätte. Wie Origenes unternahm auch er nichts Geringeres, als eine auf allen Punkten durchgeführte Auseinandersetzung der christlichen Weltanschauung mit der antiken. Aber er begnügte sich dabei nicht mit einer auf Grund der inzwischen bestimmter gewor-

denen Kirchenlehre vollzogenen Revision des origenistischen Systems; sondern wie seine Kenntniss und Würdigung der antiken Weltanschauung, über die er hinausführen wollte, aus einer persönlichen Lebenserfahrung hervorgewachsen war, welche ihn zeitweilig selbst in die Atmosphäre des griechisch-römischen Alterthums, namentlich des Platonismus tief und unmittelbar hineingezogen hatte, so beruhte auch seine Anschauung vom Christenthum, welches er endgültig sicherstellen wollte, auf originalen Eindrücken und Conceptionen, und auf den Trümmern jenes persönlich durchlebten Platonismus, von dem aus er den Uebergang zum kirchlichen Christenthum gefunden hatte, errichtete er, wenngleich mit Benutzung vieler von Andern zugehauenen Bausteine, ein neues Gebäude. Aurelius Augustinus ward geboren am 13. Nov. 354 in Tagaste in Numidien. Die ersten religiösen Eindrücke verdankte er seiner Mutter Monica, einer frommen und verständigen Frau. Aber niedergehalten von Sinnlichkeit und Ehrgeiz entwickelte sich dieser Keim nur langsam, zumal da die lebendige Einbildungskraft und die Wissbegierde des Knaben und des Jünglings zunächst in der klassischen Literatur Nahrung fanden. In diese führte ihn schon der erste in Tagaste und Madaura empfangene Unterricht ein, tiefer die Studien, die er in Carthago ergriff, wohin die Eltern den talentvollen sechszehnjährigen Jüngling, der sich zum Rhetor ausbilden sollte, gewiesen hatten. Während ihn Schriften wie Cicero's Hortensius in hohem Grade fesselten und den wissenschaftlichen Ernst in ihm befestigten, den sinnlicher Lebensgenuss gelockert hatte, stiess ihn die Bibel damals ab, von der Kenntniss zu nehmen sein Forschungstrieb ihn freilich drängte. An die glatten Formen römischer Klassiker gewöhnt, fand er sich durch die Schlichtheit der heiligen Schrift nicht erbaut; an dem Anthropomorphismus, den er ihrer Lehre von Gott schuldgab, nahm er Anstoss. Aber auch Aristoteles, dessen Kategorienlehre er studirte, um in sein philosophisches Denken Klarheit zu bringen, befriedigte ihn nicht. Dagegen bestach ihn das phantasiereiche System, die mysteriöse Abgeschlossenheit und der Heiligenschein der damals in Afrika weit verbreiteten manichäischen Sekte, welche vorgab, für die tiefsten Räthsel der Religionsphilosophie, namentlich für das Problem vom Ursprung und Wesen des Bösen die Lösung gefunden zu haben. Vom 19. bis zum 28. Jahre seines Lebens gehörte er ihr wenigstens als Katechumen (als auditor, nicht als electus) an. Aber auch in ihren hervorragendsten Mitgliedern fand er weder jene zur Schau getragene erhabene Sittenreinheit noch eine beruhigende Antwort auf die speculativen Fragen, die ihn fortwährend beschäftigten. Da wurde er nicht nur am Manichäismus, sondern auch an der Möglichkeit des Wissens überhaupt irre, bis ihn das Studium der neuplatonischen Philosophie in Verbindung mit den Nachwirkungen der in der Jugend empfangenen religiösen Eindrücke vom Skepticismus rettete. Der Platonismus aber bahnte ihm den Weg zum positiven Christenthum. Denn er gab ihm den Glauben an die Existenz einer objectiven Wahrheit wieder und lehrte ihn im Gegensatz zum manichäischen Dualismus das Gute als das allein Seiende, das Böse als etwas bloss Negatives begreifen. Zuvörderst erschien ihm jetzt das Evangelium zwar nur als ein Surrogat für die den Ungelehrten verschlossene Philosophie, geschickt, diesen in popolärem Gewande das zu bieten, was der Weise in wissenschaftlicher Klarheit besitze. Aber ein erneutes Studium der paulinischen Briefe und die Predigten des Bischofs von Mailand führten weiter. Augustin hatte zuerst in seiner Vaterstadt Tagaste die Grammatik, dann in Carthago, und (seit 383) in Rom, endlich (seit 384) in Mailand mit vielem Beifall die Rhetorik gelehrt. Hier ward er in eine andere Bahn gelenkt durch Ambrosius, dessen Sermonen ihn zuerst nur durch die Schönheit ihrer Form, dann aber auch durch ihren Inhalt anzogen. Von ihm empfing er in Gemeinschaft mit seinem natürlichen Sohne

Adeodat in den Ostervigilien 387 die Taufe, nachdem er einen letzten schweren Kampf mit seinen nicht nur humanistischen, sondern auch libertinistischen Neigungen siegreich bestanden hatte. Seitdem mass er das Christenthum nicht mehr nach dem Platonismus, sondern diesen nach der orthodoxen Kirchenlehre; aufgegeben hat er denselben aber thatsächlich nur so weit, als er mit Letzterer geradezu unverträglich war. Bald nach seiner Taufe begab er sich von Mailand nach Rom und eröffnete dort während eines zehnmonatlichen Aufenthaltes die seitdem lange Zeit fortgesetzte heftige Polemik gegen die Manichäer, denen er einst angehört hatte; darauf kehrte er 388 nach Tagaste zurück, wo er die nächsten drei Jahre auf seinem Erbgut ascetischen und wissenschaftlichen Bestrebungen widmete. Aber er wurde aus seiner beschaulichen Musse herausgerissen, als man ihn 392 in dem benachbarten Hippo unerwartet und wider seinen Willen zum Presbyter und Coadjutor des Bischofs (Valerius) begehrte, dessen Nachfolger er sodann 395 wurde. Sein bischöfliches Amt verwaltete er bis an sein Ende (28. Aug. 430). Immer tiefer führte ihn dasselbe in den kirchlichen Realismus und Dogmatismus hinein, je mehr der Pelagianismus, welcher durch seine Abschwächung der paulinischen Lehre von der Sünde, der Gnade und der Prädestination mittelbar die Unumgänglichkeit des Christenthums als Heilsprincips und der Kirche als Heilsanstalt in Frage stellte, und der Donatismus, welcher wenigstens der bestehenden katholischen Kirche die Heiligkeit absprach, seinen Widerspruch herausforderte. Beide bekämpfte er unerbittlich bis an seinen Tod; daneben beschäftigten ihn unzählige praktische Tagesfragen. Aber bei alledem war sein Blick jederzeit zugleich auf das Ganze der kirchlichen Glaubenslehre und der christlichen Weltanschauung gerichtet, die er zwar nirgendwo in Einem ausführlichen systematischen Werke nach allen Seiten hin entwickelt, aber in vielen einzelnen Schriften nach ihren einzelnen Momenten von einer systematischen Ansicht aus folgerichtig dargestellt hat.

Die Schutzwehr gegen den Skepticismus und den Ausgangspunkt für die Philosophie findet er in der Thatsache des Selbstbewusstseins: das eigene Denken und daher das eigene Sein ist ihm das Gewisseste, und gerade die Möglichkeit des Zweifels an der eigenen Existenz gilt ihm zugleich als ein Beweis für dieselbe (de lib. arbitr. II, 3, 7; soliloqu. II, 1; de trin. IX, 10, 14). Wer aber einmal weiss — so argumentirt er —, dass er zweifelt, dem ist mit dieser Erkenntniss eine Reihe anderer gegeben. Indem nämlich der Geist auf sich selbst reflectirt, findet er als seine Voraussetzungen die sinnliche Wahrnehmung, dann den inneren Sinn, ferner die Vernunft, die den inneren Sinn und sich selbst erkennt und beurtheilt (de lib. arb. II, 3 f.). Indem aber der urtheilende Geist sich seiner Wandelbarkeit bewusst wird, postulirt er selbst eine Richtschnur seines Denkens oder das Dasein eines Unwandelbaren, Höheren, welches die objective Wahrheit ist. Diese ist ein System von ewig feststehenden Vernunftgesetzen, ohne welche jegliches Urtheilen und selbst der Zweifel unmöglich wäre. Der Complex derselben ist der Logos Gottes (de lib. arb. II, 13 f.), in den sich der endliche Geist hineinstellen oder von dem er erleuchtet werden muss, um in seinem Lichte das Seiende zu erkennen (de trin. XII, 15, 24; Confess. X, 40; XII, 25). Die primitive Erkenntniss ist daher der Glaube, welcher in einem im Willen begründeten Fürwahrhalten besteht und sich zum Wissen verhält, wie das unmittelbare Erkennen zum vermittelten (de lib. arb. I, 7; II, 2 f.; de utilit. cred. c. 12, 26). Mit Letzterem kann nicht der Anfang gemacht werden; denn „quia ipsa mens, cui ratio et intelligentia naturaliter inest, vitiis quibusdam veteribus invalida est, donec de die in diem renovata atque sanata fiat divini luminis capax, fide primum fuerat imbuenda atque purganda. In qua ut fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas dei filius eandem constituit atque fundavit fidem“ (de civ. dei XI, c. 2), und „ut

vera sapiamus, deum debemus habere doctorem" (ib. XI, c. 25). Mit dem Glauben ist nun freilich das Princip der Autorität gegeben, wenigstens das der göttlichen Autorität, welche sich in der heiligen Schrift und den Traditionen der Kirche darstellt. Aber die Autorität führt über sich selbst hinaus, weil der Glaube der Weg zur Erkenntniss ist (de div. quaest. 83 qu. 48 u. 68; de trin. XV, 2). Die gläubige Unterwerfung unter die Autorität ist ein Schritt der Ehrfurcht, dessen Frucht die Einsicht ist (tract. 22 in ev. Joann. §. 2). „Intelligere vis? Crede. Intellectus enim merces est fidei" (ib. 29, 6). Der höchste Strebepunkt der Erkenntniss ist der dreieinige und doch schlechthin eine und einfache Gott selbst, der zwar als der Unaussprechliche nicht eigentlich begriffen werden kann (verius cogitatur deus, quam dicitur, et verius est, quam cogitatur, de trin. VII, 7) und von dem wir mit Bestimmtheit nur wissen, was er nicht sei (de ord. II, 44 u. 47), den wir aber so weit kennen, dass wir ihn anrufen und lieben können (de trin. VIII, 12; confess. I, 1; VII, 16). Er ist das erste und höchste Leben, zugleich der erste und höchste Verstand, und bei ihm sind Sein, Leben und Erkennen, nicht minder Wesenheit und Eigenschaften eins (de trin. VI, 10. 11). Ueberallhin ist er ausgegossen; aber durch keinen Ort umfangen, ist er in sich selbst bleibend allenthalben ganz (de civ. dei X, 3; VII, 30; epist. 187, 4, 11). Doch ist er nicht die Weltseele, überhaupt nicht Seele, sondern Schöpfer der Seele (de civ. dei IV, 31). Princip der Schöpfung ist aber der göttliche Logos, das Binde- und Vermittelungsglied zwischen Gott und der Welt, in dem die unsichtbaren und unveränderlichen Gründe aller Kreaturen (rationes rerum) präexistiren. Dennoch ist die Realisirung der Weltidee Gottes freie That, nicht ein Werk der Nothwendigkeit oder des Bedürfnisses (civ. dei XI, 10; confess. XII, 7). Die Welt selbst aber, die freilich nicht in der Zeit, jedoch mit der Zeit und aus Nichts (nicht aus dem Wesen Gottes) geschaffen ist, ist also zwar ein Werk Gottes, aber eine aus Sein und Nichtsein gemischte Existenz. Diese Getheiltheit zwischen Sein und Nichtsein ermöglichte nun den vernünftigen Geschöpfen die Sünde, welche zuerst bei einem Theile der Engel zur Wirklichkeit wurde. Aber weder die Sünde noch ihre Strafe, überhaupt das Böse, hebt, im Zusammenhang des Universums betrachtet, die Schönheit und Vollkommenheit des Kosmos auf (civ. dei XI, 23; XII, 3; de vera relig. 44). Das Böse, welches allein durch den freien Willen der Kreatur, nicht durch Gott entstanden ist, ist ja überhaupt keine Substanz und nichts Positives, sondern nur ein accidens am Guten, dessen defectus, amissio, privatio. Möglich aber musste es sein, weil ohne den freien Willen auch das sittlich Gute werthlos sein würde, und Gott hielt für besser, aus den Uebeln selbst Gutes zu bereiten, als gar kein Uebel zuzulassen (enchirid. ad Laur. c. 27). Die Strafe der Sünde ist, weil sie gerecht ist, sogar unmittelbar gut und trägt demnach zur Aufrechterhaltung der Vollkommenheit der Welt bei (civ. dei XII, 3; de vera relig. 23, 44). Wie ein Theil der Geisterwelt, unterlag nun auch der Mensch der Sünde und dem Tode, während er berufen war, Gott zu dienen, und befähigt, die Unsterblichkeit zu erlangen. Einmal Sklave der Sünde geworden, hatte er aber nur noch Freiheit zum Bösen (enchirid. ad Laur. 30); die natürlichen Folgen des Sündenfalls erweckten in ihm einen unwiderstehlichen Zug zur Sünde, so dass er nunmehr sogar wider Willen dem Bösen zugethan war (de act. c. Felice Manich. II, 8). Da überdiess der Seele, welche Gott den Gehorsam aufgekündigt hatte, seinerseits der Leib den Gehorsam versagte und somit der bösen Lust verfiel, ging die Sünde als Erbsünde auf jeden im entarteten Zustande gezeugten Neugeborenen vergiftend über (c. Jul. op. imperf. I, 9), so dass das ganze Menschengeschlecht von dem Verderben ergriffen ward. Gottes Weltplan ist jedoch dadurch nicht vereitelt, ja von Anfang an hat Gott gegen die von ihm vorausgesehene

Sünde Anstalten getroffen und eine bestimmte Anzahl von Gefallenen in freier Gnadenwahl ohne ihr Verdienst zum Heil prädestinirt, während er die Uebrigen freilich dem Verderben überliess. Der Quell dieses Heiles, der Wiederhersteller der verdorbenen Natur ist für jene der fleischgewordene und am Kreuze als Sühnopfer gestorbene Sohn Gottes. Die Prädestinirten nun gehören als solche dem himmlischen Staate oder dem Gottesstaate (civitas dei oder coelestis) an, der zwar seit dem Sündenfall in die civitas diaboli oder terrena verschlungen ist, aber seit der Geburt Christi seiner Loslösung von dieser, kurz seiner Vollendung entgegengeht, mit welcher zugleich die volle Realisirung des göttlichen Weltplans eintreten wird. Bis zu dieser sind allerdings beide civitates ineinander, und auch der Staat Gottes hat eine irdische Seite, insofern er sich nur geschichtlich verwirklichen, seinen Verlauf nur durch die Weltgeschichte nehmen kann. Andererseits hat auch der Staat des Teufels oder der irdische eine überirdische Seite und einen überirdischen Ursprung — in den Regionen der Geisterwelt. Die ersten Bürger und Fürsten der civitas dei waren und sind die guten Engel, die ersten Bürger und Fürsten der civitas diaboli waren und sind die gefallenen, die bösen Engel, die Dämonen, welche im Heidenthum als Götter verehrt werden. Dieser Gegensatz setzte sich alsdann fort auf Erden, in der Geschichte des Menschengeschlechts, durch welche daher von Anfang an zwei verschiedene Strömungen hindurchgehen, eine göttliche oder himmlische und eine widergöttliche irdische. Jene wird einst zur Herrschaft gelangen; die sich von ihr treiben lassen, werden einst auf ewig mit Gott herrschen; diejenigen hingegen, welche der widergöttlichen Strömung folgen, werden einst zur ewigen Strafe eingehen. Innerhalb der Geschichte des Menschengeschlechts, welche in sechs Perioden verläuft, steht an der Spitze des Staates Gottes — Abel, der aus diesem Grunde in der Welt ein Fremdling und Pilger, ein peregrinus in seculo, ist. An der Spitze der irdischen civitas steht dagegen Kain, der civis hujus seculi. Letztere hat ihr Dasein hauptsächlich im Heidenthum, welchem die beiden grössten Weltmonarchien, die assyrisch-babylonische und die römische, angehören. Als jene im Orient erlosch, erhob sich diese im Occident als ein neues zweites Babylon. Die civitas dei hat dagegen den Hauptboden ihrer Entwickelung im israelitischen Volk, welches aus diesem Grunde das Volk Gottes heisst. Doch waren nicht alle Israeliten Bürger der Stadt Gottes, sondern viele derselben waren trotz ihrer äusserlichen Zugehörigkeit zum Volke Gottes vielmehr Bürger der irdischen Stadt. Ebenso waren nicht alle Nichtisraeliten Bürger der civitas dieser Welt, sondern auch die Stadt Gottes hat Mitglieder unter denselben, zu denen z. B. Hiob gehört, der ja kein Israelit war. Das Ereigniss nun, um welches sich zuletzt der weltgeschichtliche Verlauf beider civitates hauptsächlich dreht, ist die Geburt Christi. Allein auch nach der Erscheinung des Christenthums dauert die Vermischung der Guten und Bösen, somit die Vermischung der beiden civitates vorläufig noch fort. Doch erkämpft die civ. dei, deren Organ die rechtgläubige katholische Kirche ist, immer neue Siege, und die Angriffe, die sie von Seiten der Heiden und der Häretiker zu erdulden hat, dienen zuletzt nur dazu, ihr zum vollen Siege zu verhelfen. Dieser wird eintreten, wenn Christus als Richter der Lebendigen und der Todten wiederkehrt. Dann werden die erlösten Menschen die Lücken ausfüllen, welche im Geisterreich durch den Fall und die Verstossung der bösen Engel einst entstanden waren; die Scheidung der beiden civitates wird eine klare und vollständige, die Verdammten und die Beseligten werden nicht mehr miteinander vermischt sein. Von den sechs Perioden der irdischen Entwickelung, welche den sechs Schöpfungstagen entsprechen, wird auch die letzte, welche mit der Geburt Christi beginnt, ihren Abschluss erreichen, und es tritt schliesslich

der Sabbath der Geschichte ein, dem kein Abend, sondern nur noch der Tag des Herrn folgen wird, an welchem die Erwählten in Gott ruhen werden *).

Was die Schriften des Augustinus anlangt, so spiegeln dieselben ein reiches und langes Leben ab, und es ist nicht leicht, sie nach Klassen genau zu sondern und zusammenzufassen; doch lassen sie sich einigermaassen gruppiren. I. Autobiographische Schriften. Zu diesen gehören die um 400 vollendeten 13 Bücher „Confessiones“, von denen die neun ersten seine innere und äussere Lebensgeschichte bis zum Tode seiner Mutter (bald nach 387), das zehnte seinen innern Zustand zur Zeit der Abfassung dieser Bekenntnisse beschreiben, und die um 427 verfassten „Retractationes“, eine an 93 der früheren Schriften geübte, den eigenen theologisch-literarischen Entwickelungsgang darlegende Selbstkritik. II. Philosophisch-humanistische Schriften, welche meist vor der Taufe verfasst wurden und demgemäss eine mehr platonisch- als kirchlich-christliche Religiosität athmen. Dahin gehören die um 386 geschriebenen drei Bücher contra Academicos (gegen den Skepticismus der jüngeren Akademie), das Buch de vita beata, die beiden Bücher de ordine (von der Weltordnung, nebenbei auch von der Ordnung der Sitten und des Studiums) und die Soliloquia in zwei Büchern. Daran schliessen sich die anthropologischen Traktate de immortalitate animae (387) und de quantitate animae (388, von der Unkörperlichkeit der Seele) sowie die ein (freilich unvollendetes) Compendium der Logik darstellenden (von Prantl neuerdings wieder für ächt erklärten) principia dialecticae. Auch über die meisten anderen artes liberales begann Augustin vor seiner Taufe Abhandlungen zu schreiben, von denen er die in sechs Büchern noch vorhandene de musica um 389 vollendete, während die übrigen unvollendet blieben, mit Ausnahme der ars grammatica (vgl. Augustini ars grammatica breviata, curavit Frid. Weber, Marb. 1861). Hierher kann allenfalls auch das Gespräch de magistro (unter dem aber Gott verstanden wird) gerechnet werden. III. Kirchlich-religiöse und christlich-theologische Schriften. A. Apologetische. Diese Klasse wird repräsentirt durch die 22 (413 begonnenen, um 426 vollendeten) Bücher de civitate dei, die bedeutendste Urkunde der ganzen Weltanschauung des Verfassers, eine christliche Philosophie der Geschichte (vgl. obige Skizze des Systems), in ihrem ersten Theile (B. 1—10) vorwiegend apologetisch, im zweiten (B. 11—22) allerdings mehr dogmatisch. B. Polemische. 1. Gegen die Manichäer, deren Dualismus Augustin besonders in der Zeit zwischen seiner Taufe und seiner Erhebung zur bischöflichen Würde (387—395) bekämpfte. Die Schrift adv. Secundinum Manichaeum ist mehr eine Antwort auf persönliche Angriffe, als eine Widerlegung des Systems; vornehmlich die sittlichen Grundsätze und die Sittlichkeit der Manichäer kritisiren die beiden Schriften de moribus eccles. catholicae und de moribus Manichaeorum; ihr Pochen auf Gnosis das Buch de utilitate credendi, ihre gegen die Bibel gerichteten Angriffe die Schrift contra Adimantum, Manichaei discipulum (um 394). Gegen den Kern ihres Systems richten sich besonders die 33 Bücher contra Faustum Manichaeum (404) und die Abhandlung contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti. Eine Widerlegung der Doctrin vom Ursprung und Wesen des Bösen enthalten besonders die drei Bücher de libero arbitrio (vollendet um 395), die acta seu disputatio contra Fortunatum Manichaeum und der Traktat de natura boni. Endlich gehören hierher die zwei Bücher de genesi contra Manichaeos (um 389); de genesi ad literam liber imper-

*) Der Geschichte der einzelnen Dogmen durfte hier nicht vorgegriffen werden.

fectus (393); de duabus animabus; libri duo de actis cum Felice Manichaeo und das Buch de vera religione (um 390). — 2. Gegen die Pelagianer. Das Haupt derselben griff Augustin persönlich in der Schrift de gestis Pelagii sive de gestis Palaestinis 416 oder 417 an. Aber schon vorher bekämpfte er die pelagianischen Hauptlehren in den Schriften de peccatorum meritis et remissione (412, gegen des Pelagius expositiones in ep. Pauli), de spiritu et litera (um 413), de natura et gratia (um 415, gegen des Pelagius Traktat de natura) und de perfectione justitiae hominis (gegen die definitiones des Caelestius); ebenso in der Abhandlung de gratia Christi et de originali peccato contra Pelagium et Caelestium (418). Dagegen suchte er die aus seiner eigenen Lehre von der Erbsünde seitens des Julianus von Eclanum gezogenen Consequenzen rücksichtlich der Ehe zurückzuweisen in den beiden Büchern de nuptiis et concupiscentia (I. 419. II. um 420). Gleichfalls wider diesen scharfsinnigsten und regsamsten unter den italienischen Pelagianern sind gerichtet die Schrift contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium, die libri sex contra Julianum (beide bald nach 420) und das sogen. opus imperfectum contra secundam Juliani responsionem (geg. 430). Nicht gegen Pelagianer, aber gegen Semipelagianer schrieb Aug. de gratia et libero arbitrio ad Valentinum abbatem et monachos Adrumetinos, de correptione (von der Zucht) et gratia (426 u. 427), de praedestinatione sanctorum und de dono perseverantiae. 3. Gegen die Donatisten. Die Polemik wider diese eröffnen die drei Bücher contra Parmeniani epistolam ad Tychonium (um 400) und der Psalmus contra partem Donati; auf die 411 mit ihnen gehaltene entscheidende Disputation und die Folgen derselben bezieht sich der breviculus collationis cum Donatistis, nebst den Schriften ad Donatistas post collationem und de correctione Donatistarum, während der Traktat de gestis cum Emerito, der sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem Emerito praesente habitus (beide wahrscheinlich 418) und das Buch contra Gaudentium (um 420) eine spätere Phase des Streites darstellen. Gegen die donatistische Ansicht von der Ketzertaufe und den Sakramenten überhaupt richten sich die Abhandlungen de baptismo contra Donatistas, de unico baptismo, contra literas Petiliani und contra Crescentium. 4. Gegen andere Parteien sind gerichtet: die sex quaestiones contra paganos und der Traktat de divinatione daemonum (gegen Heiden); de incarnatione domini adv. Judaeos; contra adversarium legis et prophetarum (gegen den Marcionitismus); contra sermonem quendam Arianorum und collatio cum Maximino Arianorum episcopo librique duo contra eundem; contra Priscillianistas et Origenistas; de haeresibus ad Quodvultdeum. C. Positiv theologische. 1. Dogmatische: unter diesen nehmen den ersten Rang ein die ll. XV de trinitate (vollendet um 416); ferner gehören hierher die Abhandlungen de fide et symbolo, de fide rerum quae non videntur, de fide et operibus, de agone christiano, de fide, spe et caritate enchiridion ad Laurentium (421), de anima et ejus origine, de octo Dulcitii quaestionibus, die Briefe de gratia novi Testamenti ad Honoratum, de videndo deo, de praesentia dei, de origine animae. 2. Die Ethik betreffende: de mendacio (von der Nothlüge); contra mendacium; de continentia; de bono conjugali; de sancta virginitate; de bono viduitatis; de adulterinis conjugiis; de patientia; de oratione; de cura pro mortuis gerenda; de quatuor virtutibus caritatis; de sacra scriptura speculum. 3. Exegetisch-homiletische. Hierher kann der hermeneutische Traktat de doctrina christiana gezogen werden, welcher die Grundsätze der Auslegung feststellt. Unmittelbar gehören hierher die ll. VII locutionum; die quaestiones in heptateuchum; die ll. XII de genesi ad literam; enarrationes in psalmos Davidis; annotationes in

Job; ll. II quaestionum evangelicarum; de sermone domini in monte sec. Matth.; tractatus in Joannis evangelium; ll. IV de consensu evangelistarum; de sententia Jacobi (Jac. II, 10); in epistolas Joannis ad Parthos; expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos; expositio epistolae ad Romanos inchoata; expositio epistolae ad Galatas. Endlich gehören in diese Klasse die eigentlichen Predigten, die sogen. sermones. 4. Praktisch-theologischen Inhaltes ohne exegetische Grundlage sind ausser dem Traktat de opere monachorum die katechetische Schrift de catechizandis rudibus und die den kirchlichen Ritus betreffenden ll. II ad inquisitiones Januarii. IV. Vermischten Inhaltes sind die Responsiones ad quaestiones octoginta tres sive de diversis quaestionibus; das Buch de diversis quaestionibus ad Simplicianum; endlich die Epistolae.

Augustinus „erscheint nicht nur als der erste Kirchenvater, welcher den gesammten Inhalt und Reichthum der Patristik in sich versammelt, sondern als einer der ersten Geister überhaupt, die die Geschichte kennt. Fast auf allen Wegen, welche die philosophischen Denker vor und nach ihm gewandelt sind, treffen wir ihn an; kein Problem entgeht ihm, und so reich ist er, dass er verschwenderisch Gedankenkeime aussät, die eine spätere Philosophie als lebenskräftige Principien verwerthet.“ Sehen wir aber von dieser philosophischen Seite ab, so besteht seine grösste Leistung nicht in der Fortbildung der einzelnen Dogmen, sondern in seiner genialen Erfassung der religiösen Idee überhaupt. Hierin hat er keinen ebenbürtigen theologischen Vorgänger und nur an Luther und Schleiermacher überlegene oder ebenbürtige Nachfolger. Der Kern der christlichen Frömmigkeit, die er freilich mit der platonischen combinirt, ist aber die mystische Idee der die menschliche Freiheit sowohl aufhebenden als setzenden schlechthinigen Empfänglichkeit des Subjects gegenüber der Liebe der unendlichen Gottheit. Im Lichte dieser Idee ist auch seine Lehre von der Sünde, Gnade, Freiheit und Prädestination zu betrachten, deren Schroffheit nur in ihrer Dogmatisirung, nicht in der zu Grunde liegenden unmittelbaren Anschauung liegt, welche letztere vielmehr zum Wesen aller wahren Religion gehört. Ist hiernach das Mystische in der Theologie des Augustinus das eigentlich Grosse und Ewige, so erweckt dagegen die dialektische Kunstfertigkeit, mit der er dasselbe dem orthodoxen System und dem empirischen katholischen Kirchenthum anpasste, zwar Erstaunen, ja Bewunderung, erscheint aber gleichwohl als ein erdiger Niederschlag seines mystischen Tiefsinns. Doch ist auch diese dialektische Ader, an welche das Mittelalter nicht minder als an die mystische angeknüpft hat, überall geist- und lebensvoll, nirgendwo trocken scholastisch.

6. Anhänger und Gegner der Anthropologie des Augustinus. Marius Mercator, ein jüngerer Zeitgenosse und Schüler, wahrscheinlich auch Landsmann des Augustinus (Nordafrikaner), wirkte besonders in Constantinopel, wo er sich lange Zeit aufhielt, nicht nur dem Nestorianismus, sondern auch dem Pelagianismus mit leidenschaftlichem Eifer entgegen. Seine diese beiden Häresien betreffenden Schriften sind meist blosse Bearbeitungen (theils Uebersetzungen, theils Excerpte) von Schriften griechischer Gegner (Nestorius, Theodor von Mopsuestia u. A.) oder Gesinnungsgenossen (namentlich des Cyrill von Alex.). Eigenes bietet er (abgesehen von den untergegangenen Werken) nur in seinen beiden antipelagianischen „commonitoria“ und in seiner „epistola de discrimine inter haeresin Nestorii et dogmata Pauli Samosat.“ Prosper Aquitanus vertrat den Augustinismus in Gallien, besonders den südgallischen Semipelagianern gegenüber. Gegen diese ist die Mehrzahl seiner Schriften gerichtet, von denen sich aber namentlich eine, der liber sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum,

keineswegs ausschliesslich auf die semipelagianische Frage bezieht. Fulgentius (504 bis † 533 — freilich mit bedeutenden Unterbrechungen — Bischof) von Ruspe in der Provinz Byzacene (geb. 478), bekämpfte in seinen fast durchweg polemischen Schriften ausser dem Semipelagianismus auch den durch die Vandalen wieder in's Leben gerufenen Arianismus.

Joannes Cassianus brachte einen grossen Theil seines Lebens in Klöstern und unter Einsiedlern Palästinas und Aegyptens zu und wurde in Constantinopel einer der begeistertsten Freunde des Joannes Chrysostomus. Die auf diesen Reisen empfangenen Einwirkungen gaben seiner Theologie und Lebensanschauung eine orientalisch-griechische Färbung. Geboren aber ist er im Abendland, in welches er über Rom, wo er mit Pelagius zusammentraf, zurückkehrte, um in der Provence das syrisch-ägyptische Klosterleben einzuführen. Zu diesem Behufe schrieb er seine libri XII de coenobiorum institutis; auch seine zweite Schrift, die Collationes patrum (d. h. Unterhaltungen der Väter, der ägyptischen Anachoreten) in 24 Abschnitten, welche die innere Seite des christlichen oder vielmehr des Mönchslebens mit mystischer Innigkeit und ascetischem Ernst vorzeichnet, hat keine dogmatische oder polemische Tendenz, verräth aber (wenigstens collat. XIII), so sehr sie sich gegen die Lehre des Pelagius verwahrt, eine entschieden semipelagianische Grundanschauung. Die dritte Schrift, de incarnatione Christi l. VII, ist gegen Nestorius gerichtet. Semipelagianer war (vgl. besonders commonitor. cap. 14 mit cap. 37) auch Vincentius Lerinensis, Mönch und Presbyter in dem Kloster auf der gallischen Insel Lerinum; vielleicht ist er Verfasser der von Prosper Aquitanus widerlegten objectiones Vincentianae, welche die Prädestinationslehre des Augustinus bekämpfen; seine Berühmtheit verdankt er aber dem (nach cap. 42 etwa drei Jahre nach der ephesinischen Synode, also) um 434 von ihm verfassten Commonitorium pro catholicae fidei antiquitate et universalitate adv. profanas omnium haereticorum novitates. Zu diesem scheint den Anlass der semipelagianische Streit gegeben zu haben, enthalten ist in demselben eine Zusammenstellung der allgemein anerkannten Hauptlehren der früheren Kirchenväter; diese Zusammenstellung ist jedoch nur Mittel zu dem Zweck, allgemeine Regeln für die Beurtheilung neuer Lehrmeinungen aufzustellen. Dem lerinensischen Kloster gehörte auch der in Britannien geborene Faustus Rejensis (Bischof von Riez in der Provence seit c. 454) an, der bedeutendste Vertreter des Semipelagianismus. Diesen vertheidigte er besonders in seiner epistola ad Lucidum und in den l. II de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio. Er bekämpfte aber nicht nur die Prädestinationslehre des Augustinus (den er ohnehin im Uebrigen hoch verehrte), sondern auch den Arianismus, Nestorianismus und Monophysitismus. Unter seinen noch vorhandenen Schriften sind ausser den schon genannten weniger seine „sermones ad monachos“ und seine (antiarianische) „responsio ad objecta quaedam de ratione fidei catholicae“, als ein Theil der epistolae für die Dogmengeschichte von Interesse. In einer derselben behauptete er die Materialität der Seele und veranlasste dadurch die Gegenschrift des Presbyters Claudianus Mamertus (Presbyters zu Vienne, † um 474) de statu animae, in welcher dieser die Geistigkeit der Seele vertheidigte. Von Gennadius, Presbyter zu Marseille, ist uns ausser einer Fortsetzung der Schrift des Hieronymus de viris illustribus (unter gleichem Titel) eine epistola „de fide mea ad Gelasium urb. Rom. episc.“, der sogen. libellus de dogmatibus ecclesiasticis erhalten, ein (semipelagianisirender) Abriss der kirchlichen Glaubenslehre. Mehr die biblische Dogmatik betreffen die l. II. de partibus divinae legis des afrikanischen Bischofs Junilius (um die Mitte des sechsten

Jahrh.), welche übrigens zunächst eine Anleitung zum Studium der heiligen Schrift sein sollen.

7. Gregor der Grosse und Isidorus von Sevilla. Nach dem Abschluss des semipelagianischen Streites tritt an die Stelle der dogmatischen Production und Kritik im Abendlande das Interesse, das Vorhandene zu sammeln und die Erträge der bisherigen theologischen Arbeit der Romanen den Germanen zu überliefern. Ausser und vor den Encyklopädisten, welche sich diess angelegen sein liessen, verdient hier nur noch Gregor (I.) der Grosse (röm. Bischof 590—604) wegen seines mittelbaren Einflusses auf das Dogma des Mittelalters Erwähnung, obgleich er mehr praktischer Theologe als Dogmatiker war. Von seinen Schriften kommen die liturgischen, sowie der liber regulae pastoralis für die Dogmengeschichte nicht in Betracht; mehr ein Theil seiner Briefe (in 14 Büchern gesammelt) und seine vier Bücher dialogorum (de vita et miraculis patrum Italicorum et de aeternitate animi), von denen das letzte ausführlich die Lehre vom Fegfeuer, überhaupt vom Zustande nach dem Tode behandelt; am meisten seine expositio in Jobum sive moralium libri XXXV, seine homiliae in Ezechielem prophetam in zwei Büchern und seine homiliae in Evangelia in zwei Büchern. Denn der Zweck dieser drei Werke ist zwar zunächst ein exegetischer, indessen sie befassen sich — diess gilt namentlich von der expos. in Job. — zugleich sehr viel mit ethischen und dogmatischen Fragen. Von den theologischen Encyklopädisten und Polyhistoren unter den Germanen kommt, da Beda Venerabilis (674—735) keine dogmatischen Schriften hinterlassen hat, nur der Westgothe Isidorus, c. 600 bis † 636 Bischof von Sevilla, in Betracht. Seine libri III sententiarum, ein Lehrbuch der Dogmatik und Moral, enthalten eine Zusammenstellung der wichtigsten den Glauben und die christliche Sittlichkeit betreffenden Aussprüche älterer Kirchenväter, namentlich des Augustinus und Gregor's des Grossen, welche nach den Gegenständen geordnet sind und an welche hin und wieder bereits Streitfragen in der Weise der mittelalterlichen Sententiarier geknüpft werden. Ausser diesem dogmatischen Hauptwerk betreffen auch einzelne Abschnitte seiner zwanzig Bücher originum s. etymologiarum, einer Art von Encyklopädie der Wissenschaften (besonders das 7. und 8. Buch), sowie seiner beiden Bücher de differentiis verborum die Theologie und speciell die Dogmatik.

Eine Sammlung der Schriften des Hippolytus wurde zuerst unternommen von Joh. Mill, ausgeführt aber erst von J. A. Fabricius (Hamb. 1716. 1718. 2 voll. fol.), dann von Gallandi (biblioth. T. II.); vollständiger ist die neueste Ausg. von P. A. de Lagarde (Hippolyti Rom. quae feruntur omnia graece, Lips. u. Lond. 1858). Bei Migne stehen sie im T. X. ser. gr. Die Philosophumena edirte zuerst Emman. Miller („Origenis" philosoph. s. omn. haeresium refutatio, Oxon. 1851), am besten Duncker und Schneidewin (Hippol. Refutationes omn. haer. ll. X quae supersunt, Gotting. 1859), nach diesen Migne (T. XVI. ser. gr.), zuletzt Patric. Cruice (Par. 1860). Ueber Hippolytus handelten vor der Wiederauffindung der Philosophumena monographisch besonders: Chph. A. Heumann (Gott. 1737), Moretti (Rom. 1752), C. Ruggerius (Rom. 1771), C. G. Haenell (de Hippolyto episcopo, Gott. 1838), E. J. Kimmel (de Hipp. vita et scriptis, T. I. Jena 1839), L. F. W. Seinecke (über d. Leb. u. d. Schriften des Bisch. Hippol., in Illgen's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1842. III). Nach derselben und auf Veranlassung derselben in Deutschland: L. J. Jacobi (in Schneider's deutsch. Zeitschr. f. christl. Leb. 1851, No. 25 f., 1853, No. 24 f.), L. Duncker (in d. gött. gelehrt. Anzeig. 1851, St. 152 f.), Gieseler (in den Stud. u. Krit. 1853, IV), Jos. Fessler (in d. Tüb. theol. Quartalschr. 1852, II), Hergenroether (ebendas. 1852, III u. in d. österreich. Vierteljahrschr. f. kath. Theol. 1863, III), Baur (in d. Tüb. theol. Jahrb. 1853, I;

1854, III), Doellinger (Hippolytus und Kallistus, Regensb. 1853), Ritschl (in d. Tüb. theol. Jahrb. 1854, III), Fr. Wieseler (über die Statue d. Hippol., in den Stud. u. Krit. 1855, IV), Volkmar (Hipp. u. d. röm. Zeitgenoss. oder die Philosophum. u. d. verwandt. Schriften nach Urspr., Composit. u. Quellen untersucht, Zürich 1855), Franc. Cam. Overbeck (quaest. Hippolytearum specimen, diss. inaug. Jen. 1864). In England: Bunsen (Hippolytus and his age, Lond. 1852, 2. Aufl. 1855, deutsch von Rauh, Leipz. 1852), H. Chr. Wordsworth (St. Hippolytus and the church of Rome, Lond. 1853), W. Elfe Taylor (Hippolytus and the church of the third century, Lond. 1853). In Frankreich: Abbé Cruice (étude sur les nouveaux documents des philosophumena, Par. 1853). In Italien: Torquatus Armellinus (de prisca refutatione haereseon Origenis nomine ac philosophumenon titulo recens vulgata commentarius, Rom. 1862).

Die Schriften Tertullian's erschienen gesammelt zuerst zu Basel 1521, cura B. Rhenani, berichtigt ebendas. 1539; cura S. Gelenii, ebendas. 1550; dann u. a. ex recens. Jac. Pamelii, Antv. 1579 u. ö., Franek. 1597; nach neuen Collationen edirte sie Nic. Rigaltius, Lutet. 1634 u. 1641. Eine Handausg. besorgte I. S. Semler, Halle 1770—1773, in 5 Bdn. (zu denen Schuetz einen sechsten mit Wort- und Sachregister hinzufügte), in neuerer Zeit u. A. Leopold, Leipz. 1839--41 (in Gersdorf's bibl. patr. eccl. lat. sel.). Eine neue Recension lieferte Franc. Oehler (Tertull. quae supersunt omnia, Lips. 1851—1854, III T. T.; edit. minor, ib. 1854; vgl. Klussmann: die neueste Textkritik Tertullian's, in Hilgenfeld's Zeitschr. f. d. wissensch. Theol. 1860, I. u. IV). Bei Migne bildet Tert. Bd. I. u. II. Ueber ihn handeln im Allgemeinen u. A. P. Allix (de Tert. vita et scriptis, Par. 1680), Jo. A. Noesselt (de vera aetate ac doctrina scriptorum Tertulliani, Hal. 1757), H. Chr. Ballenstedt (Tertull.'s Geistesfähigkeiten, Religionskenntn. und Theol., Helmst. 1785), A. Neander (Antignosticus, Geist des Tertull. u. Einleit. in dess. Schriften, Berl. 1825, 2. Aufl. 1849), K. Hesselberg (Tert.'s Lehre, entw. aus s. Schrift., Dorpat, 1848, unvoll.), Fr. Boehringer (die Kirchengesch. der drei ersten Jahrh. in Biogr. I. Bd. 1. Abth. 2. Hlfte., 2. Ausg. Zürich 1861), Réville (études sur Tertullien, in der Revue de théol. et phil. XV, 65 f.). Ueber einzelne Momente: Dieringer (doctrina Tert. de republica et de offic. ac jurib. civ. christianorum, Bonn. Univ.-Progr. 1850), G. Uhlhorn (fundamenta chronolog. Tertullianeae, diss. inaug., Gott. 1852), Engelhardt (Tert.'s schriftstell. Charakter, in Niedner's Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1852, II), Leopold (doctr. Tertull. de baptismo, ebendas. 1854, III), Crès (les idées de Tertullien sur la tradition ecclésiastique. Thèse de Strasbourg 1855), Burckhard (die Seelenlehre des Tertullian, Budissin 1857), V. Bordes (exposé critique des opinions de Tertullien sur la rédemption. Strassb. 1860), Jeep (Tert. als Apologet, in Liebner's u. A. Jahrb. f. deutsche Theol. 1864, IV), Hefele (Tert. als Apologet, in d. Beitr. zur Kirchengesch. I, S. 87—122, Tüb. 1864).

Cyprian's Werke erschienen zuerst zu Rom 1471. Diese und die folgenden Ausg. enthielten jedoch nur Briefe; schon reichhaltiger waren die Pariser v. 1512 und die des D. Erasmus, Bas. 1520 u. ö.; wiederum vollständiger die des P. Manutius (Rom. 1563 u. ö.), Pamelius (Antw. 1568 u. ö.), N. Rigaltius (Par. 1648 u. ö.), Joh. Fell (Oxf. 1682 u. ö.). Die Hauptausg. ist die von Steph. Baluzius und Prud. Maranus, Par. 1726 u. ö. Handausg. besorgten Oberthür (Würzb. 1782), Goldhorn (Leipz. 1839) und F. Hyde (Burlington 1852); eine kritische Edition der BB. de unitate eccl., de laps. u. de habitu virg. J. G. Krabinger (Tub. 1853), der BB. ad Donatum, de dom. oratione, de mortalitate, de opere et eleemos., de dono patient. u. de zelo et livore derselbe (Tub. 1859). Bei Migne bildet Cypr. Bd. IV. u. V. Ueber ihn handeln u. A. namentlich: J. Pearson (annales Cyprianici,

vor Fell's Ausg.); H. Dodwell (dissert. Cyprianicae, Oxon. 1684); J. Clericus (la vie de S. Cyprien, Amsterd. 1689); J. Gervaise (la vie de S. Cyprien, Par. 1717); H. E. Schmieder (über d. Schrift de un. eccles., Leipz. 1822); F. W. Rettberg (Cyprianus, Goett. 1831); Huther (Cypr.'s Lehre v. d. Kirche, Hamb. 1839); Reithmayr (Gesch. des heil. Cypr., Augsb. 1848); Kayser (Cyprien ou l'autonomie de l'episcopat, in der Revue de théol. 1857, XV, 138); Blampignon (de s. Cypriano et de primaeva carthag. ecclesia, Par. 1862); Freppel (S. Cyprien et l'église d'Afrique, Par. 1865).

Des Novatianus Buch de trinitate wurde zuerst in den meisten älteren Ausg. Tertullian's (seit der Pariser v. 1545) abgedruckt, ferner findet es sich nebst den übrigen ihm beigelegten Schriften bei Gallandi im 3. Bde. der biblioth., bei Oberthür im 4. Bde. der Opp. pp. lat. (1782), bei Migne im 3. Bde.; Separatausgaben der Werke desselben hat man von Ed. Welchmann (Oxon. 1724) und von Jo. Jackson (Lond. 1728).

Des Minucius Felix Octavius erschien zuerst in der durch F. Sabaeus besorgten ed. princ. (Rom. 1543) und mehreren anderen Ausgaben des Arnobius als dessen achtes Buch; als Werk des Minucius wurde derselbe zuerst von Fr. Balduin, Heidelb. 1560, dann sehr oft herausgegeben, namentlich von Heraldus (Par. 1613), Rigaltius (Par. 1643), J. Davis (Cambridge 1707), G. Lindner (Langensalza 1760, 2. Aufl. 1773), de Muralto (Turici 1836), J. H. B. Lübkert (Leipz. 1836), Fr. Oehler (Leipz. 1847), H. A. Holden (Cambridge 1853), J. Kayser (Paderborn 1863), zuletzt von Carl Halm (im Corp. scriptor. eccles. latinor., Vol. II., Wien 1867). Ueber ihn handeln insbesondere: J. D. van Hoven (ep. hist. crit. de vera aetate, dignitate et patria M. Minuc. Felicis, Campis 1762, abgedruckt vor Lindner's Ausg.), H. Meier (comment. de Min. Fel., Turic. 1824), C. Roeren (Minuciana, Progr. v. Bedburg 1859).

Des Arnobius Bücher adversus gentes edirte zuerst F. Sabaeus (Rom 1543); hernach erschienen sie sehr häufig, in neuerer Zeit zu Leipz. 1816, hrsg. von J. C. Orelli; zu Halle 1844, hrsg. von Hildebrandt; zu Leipzig 1846, hrsg. von Fr. Oehler. Ueber ihn handeln P. K. Meyer (de ratione et argumento apologetici Arnobiani, Havniae 1815) und Klussmann (quaestiones Arnobianae criticae, Leipz. 1863).

Von den Werken des Lactantius erschienen zuerst die institut. div., zu Rom 1465; in den ausserordentlich zahlreichen folgenden Editionen allmählich auch die übrigen, in neuerer Zeit u. a. zu Leipz. 1739, hrsg. von I. L. Bünemann; zu Paris 1748, hrsg. von J. B. le Brun und Nic. Lenglet du Fresnoy; zu Zweibrücken 1786. Ueber ihn handeln ausser den meisten Herausgebern der Werke u. A. M. N. Kortholt (de Cicerone christiano, Giess. 1711), H. J. Spyker (de pretio institutionibus divinis Lactantii statuendo, Lugd. B. 1826), J. J. Kotzé (de Lactantio, Trajecti 1861).

Die Schriften des Hilarius von Poitiers erschienen, nachdem dessen BB. de trinitate schon zu Mailand 1489 gedruckt waren, gesammelt zuerst zu Paris 1510; dann u. a.. zu Basel 1523 u. ö., herausg. von D. Erasmus. Die Benedictiner Ausg. besorgte P. Coustant, Par. 1693, in neuer Aufl. Sc. Maffei, Veron. 1730 u. Vened. 1749. Bei Migne bildet Hilar. den 9. u. 10. Bd. Ueber ihn handelt monographisch Reinkens: Hilarius von P., Schaffhaus. 1864.

Die gesammelten Werke des Ambrosius wurden zuerst zu Basel 1492 u. ö. gedruckt. Die Benedictiner Ausg. besorgten Jac. du Frische u. Nic. le Nourry, Par. 1686—90. Bei Migne stehen sie im 15. bis 17. Bde. Die Schrift de offic. ministror. edirte besonders Krabinger, Tub. 1857. Ueber Ambros. handeln besonders G. Hermant (vie de S. Ambroise, Par. 1678), Silbert (Leben des heil. Am-

bros., Wien 1841), Bittner (de Ciceronianis et Ambrosianis officiorum libris, progr. Brunsb. 1848), Spach (étude sur le traité de St. Ambroise de offic. min., Strassb. 1859), S. Deutsch (des Ambr. Lehre von der Sünde u. d. Sündentilg., Progr. d. Joachimsth. Gymn., Berl. 1867).

Von den Werken des Rufinus von Aquileja wurden einige schon 1470 zu Rom, dann Lugd. 1570 und Par. 1580 gedruckt. Eine vollständigere Sammlung begann Vallarsi, von der aber nur Ein Band erschien, Veron. 1745. Die Uebersetzungen aus Origenes, sowie die Streitschriften gegen Hieronymus finden sich grösstentheils in den Ausg. der Werke dieser beiden Kirchenlehrer. Bei Migne bildet R. den XXI. Bd. der ser. lat. Ueber ihn handeln u. A. Just. Fontanini (in der hist. litterar. Aquilejensis, Rom. 1742, p. 129 f.), Jo. Fr. Bern. Mar. de Rubeis (dissertat. II, quarum prima de Tyr. Rufino, Venet. 1754), Buse (Hieron. u. Rufin, in d. Zeitschr. der Bonner kathol.-theol. Facult. f. Wissensch. u. Kunst, III. Jahrg. Bd. 4), J. H. Marzuttini (de Ruf. fide et religione, Patav. 1835), Pétursson (symbolae ad fidem et studia Ruf. illustranda, Havn. 1840).

Eine kritische Ausg. der gesammelten Werke des Hieronymus veranstaltete zuerst D. Erasmus, Basel 1516 f. u. ö.; dann u. A. Marianus Victorius, Rom 1565 f. u. ö., und die Benedict. Martianay u. Pouget, Par. 1693—1706. Die Hauptausgabe ist die von Dominicus Vallarsi, Veron. 1734—1742 in 11 Bdn. fol., Venet. 1766 bis 1772 in 11 Bdn. 4., abgedruckt bei Migne in den TT. 22—30. Ueber ihn handeln ausser den Editoren s. Werke u. A. L. Engelstoft (Hieronymus Stridonensis, Havn. 1797), Dan. v. Coelln (in Ersch u. Gruber's Encyklop., Leipz. 1831, Sect. II, Bd. 8, S. 72 f.), J. W. Baum (Hieronymi vita, Strassb. 1835), F. Z. Collombet (histoire de S. Jerôme, Par. 1844; deutsch von Lauchert u. Knoll, Rottweil 1848), Schubach (Charakteristik der Briefe des Hier., Coblenz. Progr. 1855), Schoene (quaestion. Hieronymianar. capit. selecta, Berl. 1864), O. Zoeckler (Hieron., sein Leb. u. Wirken, Gotha 1865).

Die erste Gesammtausgabe der Werke des Augustinus erschien zu Basel 1506, in 11 Bdn. fol., darauf folgten die des D. Erasmus, ebendas. 1528 f. u. ö., in 10 Bdn. fol., und die der theologi Lovanienses, Antverp. 1577 u. ö. in 11 Bdn. fol. Die Hauptausg. ist die mauriner, Par. 1679 f. in 11 Bdn. fol., von der u. a. zu Antwerpen (durch Jo. Phereponus, d. h. Clericus) 1700—1703 in 12 Bdn. fol. und zu Paris 1836—1839 in 11 Bdn. 4. ein neuer Abdruck erschien. In Migne's Patr. bilden Augustin's Werke die Bde. XXXII—XLVII. Monographien über Aug. lieferten in früherer Zeit — abgesehen von seinem eigenen jüngeren Zeitgenossen Possidius (dessen vita atque indiculus scriptorum Augustini z. B. im T. X der Benedict. Ausg. abgedruckt ist), einigen Panegyrikern des Mittelalters, mehreren Schriftstellern des Reformationsjahrhunderts und den meisten Editoren der Werke — u. A. Jansenius (Augustinus s. doctrina Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina, Lovan. 1640 u. ö.), J. Rivius (Antv. 1646), L. Dacherius (Par. 1648), A. Godellus (Par. 1652), L. Bertus (Venet. 1746); in unserem Jahrhundert namentlich Kloth (d. heil. Kirchenlehrer August., Aachen 1840), C. Bindemann (d. heil. August., Bd. I Berl. 1844; Bd. II Leipz. 1855; Bd. III fehlt noch), Poujoulat (histoire de St. Augustin, Par. 1845, deutsch von Hurter, Schaffh. 1847), Eisenbarth (d. heil. Aug., s. Leb. u. s. Lehre, Stuttg. 1853), Ph. Schaff (der h. Aug., Berl. 1854), Théry (le génie philos. et littéraire de St. Aug., Par. 1861), F. Nourisson (la philosophie de St. Aug., Par. 1865). Einzelne Momente behandeln monographisch: Busch (librorum Aug. recensus, Dorpat 1826), Clausen (Augustinus s. scripturae interpres, Havn. 1827), Fortlage (Aug.'s Lehre von der Zeit, Heidelb. 1836), van Goens (de Aug. apologeta, 1838), Roux (de Aurel. Aug. adversario Donatistarum, Lugd. Bat. 1838), Gangauf (metaphys.

Psychologie des heil. Aug., Augsb. 1852; des heil. Aug. speculative Lehre v. Gott d. Dreieinigen, Augsb. 1866), Zeller (Aug.'s Lehre v. d. Sünde u. Gnade im Verh. zu der des Paulus und zu der der Reformat., in seinen theol. Jahrb., Tüb. 1854, S. 295 f.), Ribbeck (Donatus u. Augustinus, Elberf. 1858), E. Melzer (Aug. atque Cartesii placita de mentis humanae sui cognitione, diss. inaug., Bonnae 1860), Heinrich Schmidt (des Aug. Lehre von der Kirche, in Liebner's Jahrb. für deutsche Theol. 1861, II; Origenes und Aug. als Apologeten, ebendas. 1863, II), Heinichen (de Aug. doctrinae anthropologicae origine, in s. histor. theol. Studien, H. I, Leipz. 1862), Ferraz (über Aug.'s Psychologie, Par. 1863), Jac. Merten (über die Bedeut. der Erkenntnisslehre des heil. August. u. s. w., Trier 1865), Friedr. Nitzsch (Aug.'s Lehre vom Wunder, Berl. 1865), Reinkens (die Geschichtsphilosophie des heil. August., Schaffhaus. 1866). Vgl. auch H. Ritter's Gesch. d. chr. Philos., II, 153—448; J. Huber's Philos. d. Kirchenvät., S. 233—315; Prantl's Gesch. der Logik im Abendland, I. Leipz. 1855, S. 665—674.

Die Schriften des Marius Mercator gab vollständig zuerst Jo. Garnerius, Par. 1673, besser Steph. Baluzius, Par. 1684, zuletzt Migne (T. 48 ser. lat.) heraus.

Die Werke des Fulgentius von Ruspe erschienen am vollständigsten zu Paris 1684 und zu Venedig 1696. 1742, bei Migne T. 65.

Die Hauptausgabe der Werke des Prosper Aquitanus ist die der Benedictiner Mangeant und Lebrun de Marette, Par. 1711 (Venet. 1742); bei Migne finden sie sich im T. 51.

Die Schriften des Joannes Cassianus edirte am besten A. Gazaeus, zuerst Duaci 1618, dann vollständiger Atrebati (zu Arras) 1628 (Francofurt. 1722, Lips. 1733), zuletzt Migne in den TT. 49 u. 50. Ueber ihn handeln Jo. Bapt. Guesnay (S. Joannes Cass. illustratus, Lugd. 1652), G. F. Wiggers (de Joanne Cass. Massiliensi comm. III, Rostoch. 1824. 25), L. F. Meyer (Jean Cassien, sa vie et ses écrits, thèse de Strasbourg, 1840).

Des Vincentius Lerinensis Commonitorium liess zuerst Joh. Sichardus drucken, Basel 1528 (im Antidotum contra diversas omnium fere seculorum haereses); dann u. A. G. Calixtus (Helmst. 1629, 2. Ausg. 1655), und St. Baluzius (cum Salviani opp., Par. 1663, 1669, 1684); in neuerer Zeit namentlich Engelb. Klüpfel (Viennae 1809), Pusey (Oxon. 1838), Herzog (Vratislav. 1839); zuletzt wurde dasselbe zu Augsburg 1843, 2. Aufl. 1866 von einem Ungenannten herausgegeben. Ueber Vincentius handeln Gengler (in der Tüb. theol. Quartalschr. 1833, I), Elpelt (des heil. Vincent. v. Lerin Ermahnungsbuch, nebst Leben und Lehre, Breslau 1840), Bretegnier (Essai sur Vincent de Lérins, Thèse de Strasbourg, 1854), Hefele (in der Tüb. theol. Quartalschr. 1854 und in d. Beiträg. zur Kirchengesch., I, Tüb. 1864, S. 146—175). Vgl. auch Alliez: histoire du monastère de Lérins, Par. 1862 f.

Des Faustus Rejensis Briefe sowie dessen Schrift de gratia dei et humanae mentis libero arbitrio finden sich u. a. in der Biblioth. Patr. Max. Lugdun. 1677, T. VIII.

Die vorhandenen Schriften des Claudianus Mamertus sind in Gallandi's biblioth. T. X, dessen Bücher de statu animae auch besonders zu Basel 1520 (ed. Petr. Mosellanus) und (cum notis Barthii) Cygn. 1655 abgedruckt. Ueber ihn handelt u. A. Ritter in d. Gesch. d. christl. Philos., II, 567—580.

Des Gennadius von Marseille Schrift de dogmatibus ecclesiasticis hat Elmenhorst Hamb. 1614 herausgegeben.

Des Junilius Bücher de partibus divinae legis erschienen zuerst zu Basel 1546, dann zu Paris 1556.

Die Werke Gregor's des Grossen sind sehr oft gedruckt worden, zuerst zu Paris 1518 (cur. Berth. Rembold); später u. a. labore et studio Petri Gussan-

villaei, ebendas. 1675; am besten studio et labore monachorum ord. S. Benedict. e congreg. S. Mauri, ebendas. 1705 in 4 Vol. fol. (cur. Dionys. Sammarthanus et Guil. Bessin, neue vermehrte Aufl. Venet. 1768—1775 in 17 Voll. 4. cur. J. B. Galliccioli und bei Migne TT. 75—79). Ueber ihn handeln ausser den Herausgebern der Werke insbesondere Lud. Maimbourg (histoire du pontificat de Grégoire le Grand, Par. 1686. 4. und Amsterd. 1686. 12.), G. F. Wiggers (de Gregorio M. ejusque placitis anthropologicis comm. II. Rostoch. 1838. 1840), Margraff (de Greg. I. vita dissertat. historica, Berol. 1845), Lau (Gregor I. nach s. Leb. u. s. Lehre, Leipz. 1845), Pfahler (Gregor M. u. s. Zeit, Frankf. a. M. 1852, unvollend.).

Die Werke des Isidorus von Sevilla sind zuerst von M. de la Bigne, Par. 1580, in Einer Ausg. vereinigt, dann u. a. von J. Grial, Madrid 1599 u. ö., herausgegeben worden. Hauptausg. ist die des Faustin Arevalo, Rom. 1797—1803 (in 7 Quartbänden). Dieselbe findet sich abgedruckt bei Migne TT. 81—84. Die drei Bücher sententiarum hat Garcias Loaysa commentirt und besonders abdrucken lassen, Taurini 1593. Ueber dieselben handeln monographisch drei Königsberger Programme v. 1826 u. d. folg. Jahren.

B. Die Ergebnisse der Entwickelung.

Erste Parallele. Feststellung derjenigen Dogmen, welche die allgemeinen Grundlagen des christlich-kirchlichen Bewusstseins und der kirchlichen Glaubenslehre bildeten.

I. Die Lehre von der Gottheit Christi.

§. 22. **Die Lehre von der Gottheit Christi in den beiden ersten Jahrhunderten.** Auf die heidenchristlichen unter den sogenannten apostolischen Vätern ging mit dem paulinischen Christenthum auch der Glaube an die Gottheit Christi über. Sie bringen dieselbe zum Theil durch dieselben Bezeichnungen zum Ausdruck, die sich auch im neuen Testament finden, zum Theil durch neue und eigenthümliche. Aber es gelingt ihnen nicht, jenen apostolischen Typus rein zu überliefern, und sie lassen eine Ausgleichung der Lehre von der Gottheit Christi, sei es mit dem Monotheismus oder sei es mit der persönlichen Besonderheit Christi, vermissen. Denn Clemens von Rom und der Verfasser des Briefes an Diognet heben die Unterscheidung zwischen dem Vater und Christus als zwei besonderen göttlichen Personen, die sich bei ihnen findet, dadurch wieder auf, dass sie beide wiederum identificiren. Barnabas thut Letzteres nicht, gefährdet aber nur um so mehr den Monotheismus. Diesen wahrt (der ächte) Ignatius, jedoch nur durch Aufopferung der besonderen Persönlichkeit Christi. Ihre Erklärung finden jene Spuren des Dyotheismus darin, dass den Heidenchristen, so lange sie nicht wissenschaftlich reflectirten, ein strenger Monotheismus wenigstens nicht in dem Grade Bedürfniss war, wie den Juden-

christen. Religiös anstössig war jedoch ihr (naiver) Dyotheismus nicht, weil theils die absolute Willenseinheit des Vaters und des Sohnes demselben alles Bedenkliche zu nehmen schien, theils die unwillkürliche Subordination des Sohnes unter den Vater dem eigentlichen Dyotheismus wirklich vorbeugte. Ihren Ausdruck fand aber diese in der Anerkennung einer Sendung Christi durch Gott (Clem. I. Cor. c. 42, ep. ad Diogn. c. 7). Die beiden judenchristlichen Katholiker des nachapostolischen Zeitalters kennen zwar gleichfalls eine ewige göttliche mittlerische Macht, die von der Person des Höchsten verschieden ist; aber weder identificiren sie mit dieser Jesus, noch ist ihnen Letzterer von Natur Gott, vielmehr lediglich messianischer sündloser Mensch, in den jene präexistente Potenz eingeht. Sie heisst bei Hermas bald heiliger Geist, bald Oberster der sieben heiligen Erzengel, bald der „Erbe" (κληρονόμος), bald der „Sohn Gottes"; Jesus aber, der selbst nicht präexistirt, wird nur ex adoptione als einzigartiger „Mitarbeiter" und „Miterbe" des Geistes oder Sohnes auch seinerseits als Sohn Gottes bezeichnet. Beim Verfasser der „Vermächtnisse" heisst die ewige mittlerische Macht der „Engel der Versöhnung", und von diesem ist der bei der Taufe auf den sündlosen Messias Jesus herabsteigende heilige Geist vermuthlich ebensowenig zu unterscheiden, wie von dem Obersten der sieben heiligen Erzengel bei Hermas. Ein Wendepunkt tritt mit Justin dem Märtyrer ein, der die Anschauung Christi als des ewigen Logos Gottes, welche bisher nur neben anderen sich fand und zwar fast nur im biblisch-populären Sinne 1) zum theologischen Kardinalbegriff erhebt, 2) in freier Anlehnung an Philo dergestalt umbildet, dass in seinem Christus nicht nur theosophisch gerichteten Judenchristen das wesenhafte schöpferische ῥῆμα Gottes, sondern auch (ja noch viel mehr) philosophisch gebildeten Heidenchristen der hellenische Begriff des göttlichen λόγος verwirklicht erschien. Christus ist ihm nämlich als Logos Gottes einmal die Vernunft, das geistige Princip und das Princip der Persönlichkeit innerhalb der Gottheit, damit aber zugleich nach Aussen Mittler der göttlichen Offenbarungs- und Schöpferthätigkeit. Seine Einheit mit Gott und seine Gottheit ist hiermit ebensowohl gewahrt, wie der Monotheismus; aber persönliche Selbstständigkeit besitzt der Logos Justins von vorn herein keineswegs, sondern gewinnt sie erst dadurch, dass er behufs der Weltschöpfung aus Gott als „erstes Erzeugniss" hervorgeht, erstgeborener und eingeborener Sohn Gottes wird. Auch als solcher ist er θεός, und zwar ἕτερος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ (des Vaters); aber er ist als Sohn doch nur die „erste Kraft nach dem Vater". Diese ganze Theorie findet sich im Wesentlichen

auch bei Pseudignatius, bei Tatian und bei Theophilus Antioch., welcher Letztere zur Unterscheidung der noch innergöttlichen und der als Wort ausgesprochenen (zum Sohn Gottes gewordenen) Vernunft von Philo die Ausdrücke *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* herübernahm. Athenagoras weicht insofern von Justin ab, als nach ihm das Hervortreten des mit Gott geeinigten Logos aus diesem ein persönliches Auseinandertreten des Vaters und des Sohnes oder eine neue Seinsweise des Logos nicht begründet, sondern lediglich eine stätige Wirkungsweise desselben ist. Dagegen verwirft Irenaeus mit dem platonisirenden Gottesbegriff auch die Logoslehre dieser Apologeten schlechthin, namentlich 1) die unmittelbare Beziehung des Logos auf die Weltidee, 2) die Herabsetzung desselben zu einem blossen Moment (*δύναμις*) in Gott, 3) die Unterscheidung zweier Stadien des Seins des Logos (den Gegensatz des *ἐνδιάθετος* und des *προφορικός*), in welcher er, wie in jener, eine undenkbare Theilung der Gottheit erblickt. Ihm selbst ist Gott ganz Vernunft, der Logos also nicht eine blosse *δύναμις* Gottes; und der Logos wurde nicht erst Sohn, sondern coëxistirte als Sohn von Ewigkeit her mit dem Vater.

Die meisten apostolischen Väter steigerten die Gottheit Christi eher, als dass sie dieselbe in Frage stellten. Damit genügten sie aber nur ihrem eigenen auf grösstmöglichste Hochstellung des Erlösers hindrängenden religiösen Bewusstsein, hingegen nicht der Forderung einer in sich widerspruchslosen theologischen Ansicht. Allerdings musste ihnen das Subject der evangelischen Geschichte, der geborene und gestorbene Jesus Christus, irgendwie als ein menschliches erscheinen (s. z. B. Clem. Rom. 1. Cor. 32); doch tritt diese Seite bei ihnen sehr in den Hintergrund (Polykarp, der bereits gegen gnostischen Doketismus zu streiten veranlasst war, verdammt freilich wenigstens ausdrücklich die, welche nicht bekennen, dass Jesus Christus im Fleische gekommen, und das Martyrium des Kreuzes leugnen, ad Philipp. c. 7). Dagegen betonen sie die Gottheit und Präexistenz Christi. Nach Clem. Rom. ist derselbe nicht nur „unser Hoherpriester und Patron“ (c. 58. 36), nicht nur grösser als die Engel, sondern er sitzt zur Rechten Gottes (c. 36) und ist „Abglanz“ (ebenda) sowie „Scepter“ der Majestät Gottes (c. 16), d. h. „Träger der göttlichen Herrschermacht“, ja seine Leiden heissen ohne Weiteres Gottes Leiden (c. 2). Christi Präexistenz bekennt Clemens ausdrücklich, indem er ihn schon im alten Testament durch den heiligen Geist reden lässt (c. 22), während allerdings zweifelhaft ist, ob mit *εἰκών* c. 33, *λόγος μεγαλωσύνης* c. 27, *σοφία* c. 57, *ὁ ἅγιος λόγος* c. 56 Christus gemeint ist. Nach Barnabas ist Jesus überhaupt „nicht Sohn eines Menschen, sondern Sohn Gottes“ (c. 12); sein menschlicher Leib ist lediglich „Gefäss des Geistes“ (c. 7) und dient nur zur Verhüllung seiner Gottheit (c. 5), deren Anblick ohne diese Hülle die Menschen nicht hätten ertragen können, ja Jesus ist „Herr der ganzen Welt“ (c. 5), in ihm und zu ihm sind alle Dinge (c. 12), von ihm haben die Propheten „die Gnade“ empfangen (c. 5), und schon bei der Schöpfung sprach Gott zu ihm: „Lasset uns einen Menschen machen nach unserem Bilde“ (c. 5). Der ächte Ignatius (auch darin vom interpolirten verschieden) erkennt gleichfalls

Christi wirkliche Menschheit nirgendwo an, nennt ihn dagegen (Rom. fin.) ohne beschränkenden Zusatz „unseren Gott" und sein Blut (Eph. 1) „Gottes Blut", macht überhaupt zum Subject seines Leidens den an sich „unsichtbaren, unseretwegen aber sichtbaren", den an sich „leidlosen, unseretwegen aber leidenden" Gott (Polyc. 3). Ueber Polykarp vgl. Phil. c. 2. 6. 7. 12. Endlich ist auch dem Verf. des Briefes an den Diognet Christus „der Künstler und Schöpfer des Alls . . ., dem Alles unterworfen ist" (c. 7, vgl. c. 8, wo Gott Schöpfer des Alls heisst). Als Gott (ὡς θεόν) sandte ihn Gott (c. 7), und indem Christus kam, kam Gott selbst (c. 8). (Ob mit dem λόγος ἅγιος καὶ ἀπερινόητος c. 7 Christus gemeint ist, steht freilich dahin; nachher wird gesagt, was dieser ist, hier aber wahrscheinlich nur benannt, was er brachte, was das Evangelium ist, — die Wahrheit und das heilige und unfassbare Wort, das Gegentheil eines etwaigen ἐπίγειον εὕρημα, wie es unmittelbar vorher heisst).

Noch widerspruchsvoller, als die Aussprüche der bisher Genannten, würden hinsichtlich ihres Christusbildes die „Vermächtnisse der zwölf Erzväter" erscheinen, wenn der überlieferte Text nicht an vielen Stellen interpolirt wäre. Denn in diesem findet sich neben einer zwar keineswegs ebionitischen, aber ächt judenchristlichen Darstellung, welche den Messias scharf von Gott sondert und als einen vollkommenen Menschen fasst, jene andere, derzufolge Jesus Niemand anders als der unter der Maske eines Menschen auf Erden erschienene „Höchste" selbst wäre. Drei Stellen dieser letzteren Art, die sich im cod. Cantabrig. und der alten latein. Uebersetzung des Bischofs Robert von Lincoln (im 13. Jahrh.) finden (θεὸς εἰς ἄνδρα ὑποκρινόμενος As. 7, φαινόμενος ἐπὶ γῆς ὡς ἄνθρωπος Sim. 6, θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου Zabul. 9), verdächtigt schon die Oxforder Handschrift als interpolirt, indem sie dieselben weglässt; allein auch die in der letzteren übrig gebliebenen gleichartigen Stellen (besonders folgende: ὁ θεὸς σῶμα λαβὼν καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις Sim. 6, vgl. As. 7, ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ ὑψίστου Levi 4, τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα ἐν μορφῇ ἀνθρώπου παραγενόμενον θεὸν ἐν σαρκί Benjam. 10, θεὸν καὶ ἄνθρωπον Sim. 7) können einer judenchristlichen Schrift ursprünglich nicht wohl angehört haben, welche folgende Christologie vertritt: der Sohn Gottes (Levi 4), d. i. der Messias, hervorgegangen aus den Stämmen Levi und Juda, geboren von einer Jungfrau (Jos. 19), eingeborener Prophet (Benj. 9 cod. Oxon. Levi 8), König und Hoherpriester ohne Nachfolge (Levi 18), fleckenloses Lamm Gottes (Benj. 3. Jos. 19), ist ein sündloser (ἀναμάρτητος Benj. 3), aber wirklicher Mensch (ἄνθρωπος Nephth. 4. Juda 24. ἀνήρ Levi 16), auf den bei der Taufe der heilige Geist herabsteigt (Levi 18. Juda 24), dem „alle Worte des Herrn offenbart werden" (Levi 18) und der das „Gesetz in der Kraft des Höchsten erneuert" (Levi 16). Gottheit wohnt demselben, wie aus der Mehrzahl dieser Prädicate erhellt, persönlich nicht bei, ebensowenig persönliche Präexistenz. Dennoch kennt der Verfasser eine übermenschliche mittlerische Macht, den Engel der Versöhnung (ὁ ἄγγελος ὁ παραιτούμενος τὸ γένος Ἰσραήλ, ἄγγελος τῆς εἰρήνης Levi 5, Dan 6), zu der der Messias in einem besonders nahen Verhältniss gedacht werden muss. Dass dieser Engel der Versöhnung nicht als eine untergeordnete Potenz neben den vielen anderen Engeln vorgestellt wird, sondern die erhabenste Stelle unter den Engeln einnimmt, ergibt sich aus dem Attribut: „Mittler Gottes und der Menschen zum Frieden Israels" (l. l.) und aus der Zusammenstellung mit Gott selbst (ἐγγίζετε τῷ θεῷ καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῷ π. ν., vgl. Levi 5); ferner wird seine Stellung ohne Gleichen bezeichnet durch die Worte: οὐδενὶ τῶν ἀγγέλων ἔσται ὡς αὐτῷ; endlich heisst es von ihm: sein Name wird an jedem Orte Israels und unter den Heiden „Heiland" sein (vgl. auch Levi 5). So offenbar nun dieser Engel von Gott unterschieden wird, so wenig wird er mit der Person des Messias identificirt

(vgl. Levi 4 mit c. 5). Da aber gerade dieser die Versöhnung Israels, welche der Engel von jeher vorbereitet hat, endgültig verwirklicht, so ist er ohne Zweifel in den Zeiten der Erfüllung und Vollendung der specifische Träger dieser expiatorischen Macht, und das Wahrscheinlichste ist, dass ähnlich, wie Hermas den präexistenten Sohn Gottes (der wohl zu unterscheiden ist vom historischen Christus) bald als heiligen Geist, bald als Obersten der Engel bezeichnet, der Verfasser den heiligen Geist (der bei der Taufe auf den Messias herabkam) mit dem präexistirenden Engel der Versöhnung identificirt und in jenem eben diesen in Christus eingehen lässt. Auch nach dem Hirten des Hermas ist (vgl. die oben S. 115 angeführte Abhandl. von Lipsius) „das eigentlich Substantielle an der historischen Persönlichkeit Jesu seine wahrhafte Menschheit." Jesus unterscheidet sich aber nach Hermas von den anderen Menschen specifisch dadurch, dass in ihm der „Sohn Gottes, welcher älter ist, als die ganze Schöpfung, zur Erscheinung gekommen ist" (Sim. 9, 12), sowie dadurch, dass „der präexistente (*προόν* Sim. 5, 6) heilige Geist, welcher die ganze Schöpfung erschaffen hat" und in jedem Menschen als solchem wohnt (Sim. 5, 7. Mandat. 5, 1. vgl. Mand. 3 u. 10, 1—2), ihn allein, den in fleckenloser „Heiligkeit und Reinheit wandelnden", ausschliesslich erfüllte, während in den Anderen der „böse Geist" dem heiligen Geist die Alleinherrschaft streitig macht (l. l.). Hiernach präexistirt nicht Jesus selbst (dieser ist *κατ' ἐξοχήν* die *σάρξ*, in welche Gott den heiligen Geist hineinpflanzte, Sim. 5, 6), sondern jenes ihn erfüllende Princip der göttlichen Lebensmittheilung und Offenbarung, welches Hermas bald unpersönlich (als *δύναμις, δόξα, σοφία, ῥῆμα* Vis. 1, 3. 2, 2. 3, 3), bald personificirt, nämlich als *υἱὸς τοῦ θεοῦ ἀγαπητός* (und *κληρονόμος* Sim. 5) oder als Obersten der sieben heiligen Erzengel hinstellt (Sim. 9, 12), in beiden Fällen aber als selbstständiges Wesen (Hypostase) sich vorstellt. Hieraus ergibt sich zugleich die Identität des präexistenten heiligen Geistes und des präexistenten Sohnes Gottes (Sim. 5 u. 9, 1). Sohn Gottes heisst also zunächst nur das präexistente Princip, welchem Gott in Jesu, der in einziger Weise seine *σάρξ* wurde, Wohnung bereitete. Da aber Jesus als Diener und Mitarbeiter des Sohnes oder des Geistes (Sim. 5, 6) sich ein solches Verdienst erwarb, dass das *πνεῦμα* ihn völlig in seine Gemeinschaft aufnahm, und der Vater ihn zum *συγκληρονόμος* des Sohnes erhob, so kommt auch ihm ex adoptione die Bezeichnung als *υἱὸς τοῦ θεοῦ* zu.

Die vom Verfasser der „Vermächtnisse" und Hermas vertretene (vermittelnd) judenchristliche Christologie wurde trotz ihrer verhältnissmässig grösseren theologischen Folgerichtigkeit für die Lehre der altkatholischen Kirche nicht in dem Grade maassgebend, wie die von der Mehrzahl der apostolischen Väter vertretene, in dem Glauben an die Gottheit Christi überschwänglichere heidenchristliche. Doch konnte die letztere ihr Uebergewicht nur dadurch behaupten, dass sie nicht allein eine bestimmtere Fassung erhielt, sondern zugleich eine Umbildung erlitt. Diese bestand in der theologischen Durchführung des Theologumens von Christus als dem Logos, welches sich namentlich desshalb empfahl, weil es ein Mittel an die Hand gab, theils stoische, theils platonische Philosopheme über den göttlichen *νοῦς* oder *λόγος* mit der neutestamentlichen (nicht aus alexandrinischer Gnosis, sondern palästinensischer Theosophie stammenden) Anschauung zu verschmelzen und durch diese Combination die letztere den gebildeten Heidenchristen näher zu bringen. Dasselbe bildete fortan den Angelpunkt der Lehre von der Gottheit Christi, während es bei den apostolischen Vätern entweder gar nicht oder doch nur neben anderen Vorstellungen und auch im letzteren Falle kaum anders als im biblisch-populären Sinne zur Geltung gekommen war. Für den christlich-theologischen Gebrauch und in begrifflicher Form zubereitet war es

freilich schon vor dem Zeitalter der Apologeten, jedoch nicht durch irgend einen christlichen Denker, sondern durch Philo. Bereits dieser nämlich hatte zwar nicht den Messias als Logos gefasst, wohl aber prägnante Aussprüche der Bibel, d. h. des alten Testamentes über das Wort Gottes mit griechischen Philosophemen combinirt. Den Inbegriff und das Princip jener Kräfte oder Eigenschaften (δυνάμεις) Gottes, welche ihm das Band zwischen diesem ganz abstract und jenseitig gedachten Urwesen einerseits und der Welt andrerseits bilden, hatte er λόγος oder auch ῥῆμα genannt. Letzterer Ausdruck verräth deutlich den alttestamentlich-hellenischen Ursprung dieses Terminus, aber auch ersterer. Denn die Organe der Weltschöpfung und Weltregierung, eben jene δυνάμεις, entsprechen zwar, insofern sie zugleich die Gesetze der physischen und geistigen Welt darstellen, den λόγοι (rationes) der Stoiker, und insofern sie die Ideen repräsentiren, nach denen die Welt gebildet ist, entsprechen sie in ihrer Zusammenfassung des Anaxagoras weltordnendem νοῦς. Indessen die Stoiker hatten in jenem Sinne in der Regel nicht vom λόγος, sondern von λόγοι geredet, und weder hatte Anaxagoras den weltordnenden Geist, noch Plato die Idee der Ideen λόγος genannt. Demnach ist der philonische Terminus λόγος als solcher nicht aus der hellenischen Philosophie herzuleiten, sondern als ein biblischer Name für ein allerdings halb platonisches halb stoisches Philosophem zu erachten, oder, was dasselbe ist, er stellt eine platonisch-stoische Umdeutung des alttestamentlichen Wortes in seiner Bedeutung als Offenbarungs- und Schöpfungsprincip dar. Wenn nun die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, welche vom Philonismus mehr oder weniger berührt waren, aus heidenchristlicher Ueberlieferung die Lehre überkamen, dass Christus der (fleischgewordene) göttliche Logos sei, so war es fast unvermeidlich, dass sie ihre Lehre von der Gottheit Christi an die Gottes- und Logosidee Philo's anlehnten, zumal da die beiderseitigen alttestamentlichen Grundlagen die an sich von einander verschiedenen Theorien, die gräcisirende alexandrinische und die palästinensische Logoslehre (auf welcher letzteren mittelbar jene heidenchristliche Lehrtradition beruhte), wirklich verknüpften. Justin dem Märtyrer nun ist der Logos zunächst die Gott immanente Vernunft, diejenige Kraft (δύναμις) in Gott, vermöge welcher dieser nicht nur das oder der schlechthin Seiende, sondern auch der schlechthin Geistige und Vernünftige ist. Indem aber Justin dieses Attribut Gottes von vornherein im Hinblick auf die Welt in's Auge fasst, ist der Logos ihm eben als göttliche Vernunft unmittelbar Princip und Werkzeug der Offenbarung und Wirksamkeit des an und für sich verborgenen und ruhenden Gottes nach Aussen hin. Auch in dieser Eigenschaft wird, obgleich die ἀρχή zu einer Bewegung nach Aussen hin führen muss, der Logos zuvörderst als ruhender und innenbleibender gefasst, und im Stadium seiner Ruhe ist er dem Justin im vollsten Maasse mit Gott eins. Behufs der Weltschöpfung und Offenbarung setzt ihn jedoch Gott aus sich heraus oder zeugt ihn, und dadurch wird der Logos Sohn Gottes, erstgeborener oder eingeborener Sohn, erstes Erzeugniss Gottes (apol. I, 21, p. 66 E; 23, 68 C; 46, 83 C; 58, 92 B; 63, 96; II, 6, 44 D u. E; dialog. c. Tr. 61, 284 C; 62, 285 E; 76, 301 B; 105, 332 C), hervorgebracht zwar durch die Macht und den Willen Gottes (dial. c. Tr. 100, p. 327 B), aber zugleich aus seinem Wesen. Das Wesen Gottes selbst setzt sich also in ihm fort, und auch als Sohn ist er daher θεός (Apol. I, 63, 96 C. Dialog. 48, 267 C; dial. 56: θεὸς ἕτερος τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ οὐ γνώμῃ), offenbarender und offenbarer, zuletzt in der Person Jesu sichtbar gewordener Gott, im Unterschiede vom höchsten, verborgenen Gott, welcher unmittelbar nicht in die Erscheinung treten, auch nicht Subject der Theophanien des alten Bundes werden konnte (Dial. 34. 56. 60. 75. 126. 127), andererseits aber durch die Zeugung des Sohnes oder des

Logos von seinem Wesen nichts verliert, ebensowenig wie ein Feuer, an dem sich eine andre Flamme entzündet, oder wie die menschliche Vernunft, welche im Worte Vernunft zeugt (dial. 61 u. 100). Der bei dem Heraustreten des Logos aus dem Vater bewahrten Wesensgemeinschaft und Willensgemeinschaft (dial. 56, auch 62) steht aber der Unterschied gegenüber, welcher dadurch gesetzt ist. Indem nämlich der Logos dem Vater gegenüber einerseits, weit entfernt eine blosse von Gott ausgehende und wieder in ihn zurückkehrende Kraft zu sein (dial. 56. 128), ein selbstständiges Dasein oder Persönlichkeit gewinnt, tritt er andrerseits in ein Verhältniss der Unterordnung zu demselben. Dass Justin dieser Ansicht ist, erhellt daraus, dass er ihn erst an zweiter Stelle verehrt (Apol. I, 13 p. 60 E), werden lässt und die erste Kraft nach dem Vater (Apol. I, 32, 74 B, vgl. Apol. II, 13, 51 D) nennt. Ja als Sohn ist er ihm überhaupt nicht ewig, vielmehr geworden, und als Vermittler zwischen Gott und der Welt gehört er gewissermaassen auch dieser letzteren an. Denn lediglich im Hinblick auf diese, als Princip derselben, zeugte ihn Gott, und er steht als „erstes Erzeugniss" in Einer Reihe mit späteren Erzeugnissen. Kurz, wie der transscendente und abstracte Gottesbegriff des Justin mit dem gnostischen trotz aller Verschiedenheit einigermaassen verwandt ist, so steht auch der von dem höchsten Gott ausgeflossene Logos zu diesem in einem ähnlichen Verhältnisse, wie die Aeonen der Gnostiker zum göttlichen Urwesen, nur dass bei Justin die Reihe der Emanationen nach Maassgabe der Taufformel eine beschränktere ist.

Im Wesentlichen dieselbe Ansicht vertreten Tatian und Theophilus von Antiochien, nur dass diese zwischen dem Gotte immanenten und dem aus ihm hervorgegangenen Logos noch schärfer unterscheiden, womit zusammenhängt, dass sie die persönliche Selbstständigkeit, aber mit dieser auch die Unterordnung des Sohnes noch schärfer hervorheben. Bei Theophilus von Antiochien (ad Autol. II, 10 u. 22) begegnen uns für diese zweifache Seinsweise auch zwei besondere (schon von Philo de vita Mosis III. p. 672, aber von diesem nur in Beziehung auf die menschliche Vernunft gebrauchte) Ausdrücke. Er unterscheidet nämlich den *λόγος ἐνδιάθετος* (*ἐν καρδίᾳ θεοῦ* oder *ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις*), also den noch innerlichen, und den *λόγος προφορικός*, den als Wort ausgesprochenen. Die Inferiorität des selbstständig gewordenen Logos hebt besonders Tatian deutlich hervor, indem er ihn als *ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός* bezeichnet (or. ad Gr. 5 [7], p. 145 A), wodurch freilich der Logos der Welt nicht eigentlich gleichgestellt wird, für deren Hervortreten er ja selbst erst die nothwendige Vermittelung ist. Auch die Termini, deren sich diese Apologeten bedienen, erinnern zum Theil an die der Gnostiker. Denn das Hervorbringen wird nicht nur *γεννᾶν*, sondern auch *προβάλλειν* (Justin. dial. 62), ferner *ἐξερεύγεσθαι* = eructare (nach Ps. 44, 1. Theoph. II, 10), ja auch *κτίζειν* (nach Prov. 8, 22) genannt, das Hervorgehen *προπηδᾶν*, *προέρχεσθαι*, auch *γίγνεσθαι* (Tatian c. 5). In der Hauptsache entspricht auch die Lehre des ältesten (der Mitte des zweiten Jahrh. angehörenden) Interpolators und Nachahmers der ignatianischen Briefe der des Justin. Zwar findet sich in der betreffenden (kürzeren) griechischen Recension einerseits die (oben S. 189 beschriebene) Theorie des ächten Ignatius, welche der Interpolator vorfand und zu beseitigen unterliess; andrerseits stellen aber die dem letzteren eigenthümlichen christologischen Aussprüche (zu denen Rom. 6 die Worte *πάθος τοῦ θεοῦ μου* nicht gehören, obwohl dieselben in dem uns vorliegenden syrischen Texte fehlen) eine von jener abweichende Ansicht dar, indem sie dem gnostischen Doketismus gegenüber die wahrhaft menschliche Natur Christi, insonderheit die Wahrheit seiner menschlichen Geburt und seines Leidens hervorheben (Trall. 9. 10. Smyrn. 2. 4. Magn. 11. Eph. 20) und an die Stelle der älteren Anschauung der-

zufolge der Vater und Christus im Grunde identische Personen sind, die Logoslehre jener Apologeten treten lassen, derzufolge Christus von Ewigkeit her als Logos beim Vater war (Magn. 6), behufs der Weltschöpfung aber aus ihm hervorging und hiermit selbstständige Persönlichkeit erlangte, zugleich jedoch in ein Verhältniss der Unterordnung dem Vater gegenüber trat (Magn. 8. vgl. auch Smyrn. inscript.). Heben Tatian und Theophilus den Unterschied des Logos vom Vater scharf hervor, so knüpft dagegen Athenagoras vielmehr an die Seite der Theorie Justin's an, an der die Einheit des Logos mit Gott zur Geltung kommt. Zwar lässt auch er den Logos behufs der Weltschöpfung aus Gott hervorgehen, nach ihm (als Idee) und durch ihn (als Energie) ist Alles geschaffen (der Sohn ist *λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο*, Supplic. 10, p. 10 B); aber dieses Hervortreten begründet nach ihm nicht eine neue, selbstständige, persönliche Seinsweise, sondern ist lediglich eine stetige Wirkungsweise des ewig bei und in Gott seienden Logos, dergestalt, dass es zu einem wesentlichen hypostatischen Unterschiede zwischen ihm und dem Vater nicht kommt.

Mit Athenagoras berührt sich zum Theil Irenaeus, während dieser mit jenen drei anderen Apologeten wenig gemein hat. Sein Ausgangspunkt ist aber nicht der Gottesbegriff der Platoniker (denen doch gerade Athenagoras unter den Apologeten am nächsten steht), sondern ein mehr biblischer, der sich von jenem theils durch unmittelbarere Lebendigkeit, theils durch grössere Unabhängigkeit von den Beziehungen zur Welt unterscheidet. Aus dieser Abgeschlossenheit des Gottesbegriffs ergab sich für Irenaeus die Neigung, des Sohnes Wesensgleichheit und Einheit mit dem Vater, die ihm durch die emanatistische Lehre (der Gnostiker und jener Apologeten) gefährdet schien, möglichst zu steigern; gefährdet schien sie ihm durch jene in zweifacher Beziehung: einmal durch die Herabsetzung des Logos zu einem blossen Momente in Gott (*δύναμις λογική*), sodann durch die Unterscheidung verschiedener Stadien der Seinsweise des Logos (*ἐνδιάθετος — προφορικός*). Ersterer stellte er den Satz entgegen: Gott sei ganz Vernunft, ganz Logos (II, 28: Deus.. totus existens mens et totus existens logos), dagegen nicht etwa zusammengesetzt aus verschiedenen Momenten (a. a. O.: qui... dicit mentem dei et prolationem propriam menti donat, compositum eum pronuntiat, tanquam aliud quiddam sit Deus, aliud autem principalis mens existens); indem Gott die Welt durch seinen Logos gründet und erhält, thut er diess daher durch sich selbst (Ipse est, qui per semetipsum constituit et elegit et adornavit et continet omnia. IV, 20. cf. II, 30). Der Unterscheidung jener beiden Stadien aber stellte er die These entgegen: in Gott könne kein Vor und Nach, keine Trennung zwischen Denken und Sprechen angenommen werden, der Logos sei also nicht erst durch Emanation Sohn geworden (Deus . . quod cogitat, hoc et loquitur, et quod loquitur, hoc et cogitat. II, 28, 5. cf. 13, 8), sondern habe von Ewigkeit her (eben als Sohn, nicht nur als Logos) mit dem Vater coexistirt (II, 30, 9: Semper coexistens filius patri olim et ab initio semper revelat patrem, cf. II, 25, 3. IV, 14, 1. IV, 20, 3). Am stärksten drückt er die Wesenseinheit des Vaters und des Sohnes durch die Worte aus: invisibile filii pater, visibile autem patris filius (IV, 6, 6), d. h. der sich offenbarende Gott sei der Vater, der offenbare Gott dagegen der Sohn; doch bezieht sich gerade dieser Ausspruch nicht auf eine Selbstoffenbarung, durch welche Gott sich selbst gegenständlich würde, sondern auf die Offenbarung nach aussen hin. Eine Ausgleichung jener die Wesenseinheit betonenden Aussprüche mit der Forderung eines persönlich präexistirenden Christus hat Irenaeus nicht versucht, bezeichnet vielmehr die Zeugung des Sohnes nach Jes. 53, 8 als

unerklärlich (II, 28). Unwillkürlich setzt er aber dennoch überall diese Persönlichkeit voraus (vgl. z. B. III, 6 die Bemerkungen zu Ps. 110, 1 u. Genes. 19, 24).

Ueber die Geschichte der Lehre von der Gottheit Christi überhaupt, soweit sie diese Jahrhunderte betrifft, handeln speciell Oelrichs: De verâ eorum qui med. saec. II. et in III. floruerunt patrum de ratione filii cum patre sententia, Gottg. 1787; Martini: Versuch einer pragmat. Gesch. d. Dogmas v. d. Gotth. Christi in den ersten 4 Jahrh., Rostock 1800, Bd. I; Keil: Opuscula academica p. 483—531 (Logoslehre der alten Kirchenlehrer); L. Duncker: Zur Gesch. der christl. Logoslehre in den ersten Jahrh., Götting. 1848. Im Zusammenhange mit verwandten Dogmen: G. Bull: Defensio fidei Nicaenae, Oxf. 1685 u. ö.; Baur: Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung (3 Thle.) Tüb. 1841 f. Th. I, S. 132—186, vgl. die ältere Literatur ebdas. S. 118—128; Chr. Aug. Meier: Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickl. (2 Thle.) Hamb. 1844; J. A. Dorner: Entwicklungsgesch. der Lehre v. d. Person Christi, 2. Aufl. Berl. 1851, Th. I, S. 122—266, 401—496; E. W. Moeller: Gesch. d. Kosmologie, Halle 1860, S. 112—188, 474—506. Ueber die betreffende Lehre des Clem. Rom., Barnab., Ignat., Polyc., des Verf. der ep. ad Diognet., der testam. XII patriarch., des Hermas, Justin, Tatian, Theophil. Antioch., Pseudignat., Athenagoras, Irenaeus vgl. die oben (§. 17 u. 18) angeführten Schriften über dieselben.

§. 23. Entwickelung der Lehre von der Gottheit Christi im 3. und 4. Jahrh. bis zum Anfang des arianischen Streites.

Von den beiden Momenten, zwischen denen die griechischen Apologeten des 2. Jahrh. ein Gleichgewicht herzustellen beflissen waren, betonten die sogenannten Monarchianer in erster Linie nur das eine oder das andere, und zwar die (um 200 aufgetretenen) ebionisirenden — Theodot der Gerber (von Byzanz), Theodot der Wechsler und Artemon — den Monotheismus, die „patripassianischen" — Praxeas (aus Kleinasien, gegen Ende des 2. Jahrh. in Rom), Noët (um 230 in Smyrna excommunicirt) und Kallist (röm. Bischof 218—223) — die Gottheit Jesu. Jene bezeichneten, um die Einheit Gottes sicherzustellen, Jesum als einen blossen (ψιλός) Menschen, in welchem das Göttliche nicht persönlich (hypostatisch), sondern nur als Kraft (dynamisch), nicht der Art, sondern nur dem Grade nach in einziger Weise gewaltet habe. Die Patripassianer hingegen gingen von der Gottheit Jesu aus, fanden sich aber mit dem Monotheismus dadurch ab, dass sie jenen für persönlich identisch mit Gott dem Vater erklärten. Den Unterschied Beider sahen sie nur darin, dass Gott an und für sich oder als Vater schlechthin Geist, in der in Jesu sich darstellenden Phase seiner Sohnschaft aber Geist und Fleisch sei. Gegen Praxeas vertheidigte Tertullian die Ansicht jener griechischen Apologeten, in selbstständiger Ausführung, jedoch ohne wesentliche Umbildung, während Clemens Alex. dahin strebte, die Ewigkeit des Sohnes

festzustellen, den Vater aber auch abgesehen von dem Logos, ohne den er freilich nicht gedacht werden könne, als νοῦς und somit als Persönlichkeit zu fassen. Folgerichtig und vollständig führte Beides freilich erst Origenes durch, welcher aber nicht minder, als die ewige Zeugung, die hypostatische Selbstständigkeit des Sohnes betont. War bis dahin der Begriff der Zeugung meist so gefasst worden, dass man 1) das Hervorgehen das Sohnes aus dem Vater an einen bestimmten einzelnen Moment knüpfte, 2) die Vorstellung einer blossen Abzweigung (Entlassung eines Theiles oder Momentes des eigenen göttlichen Wesens zu selbstständiger persönlicher Existenz) nicht völlig ausschloss, so entnahm dagegen Origenes aus der Analogie der Zeugung lediglich den Begriff der Wesensmittheilung. Diese aber war ihm nicht ein einzelnes Ereigniss, sondern Ausdruck eines stetigen, ewigen Verhältnisses, und sie war ihm eine so vollständige, dass er im Sohn als Abbild und Abglanz des Vaters eine Art von Wiederholung des Letzteren erblickte. Mit der Ewigkeit und Persönlichkeit erkennt er also dem Sohne die Wesensgleichheit mit dem Vater zu, und an diese Seite seiner Theorie knüpfte im 4. Jahrh. Athanasius an. Da aber der Logos nach Origenes nicht erstes Princip ist, sondern zweites — und zwar nicht lediglich im logischen und ontologischen Sinn, sondern auch vermöge seiner Stellung zwischen Gott-an-sich und der Welt, so konnte er dem obersten Princip auch gegenübergestellt und insofern mit den Kreaturen zusammengefasst werden. In der That bezeichnet Origenes den Sohn gelegentlich als *κτίσμα* und nennt ihn, während er doch aus dem Wesen Gottes erzeugt sein soll, gleichwohl „Sprössling des Willens" (germen voluntatis). Aus dieser Seite der origenistischen Lehre entwickelte im 4. Jahrh. Arius seinen Subordinatianismus. Ein Vorspiel aber des Streites zwischen Arius und Athanasius waren im 3. Jahrh. die Verhandlungen zwischen Dionysius, Bischof von Alexandrien († 264), und Dionysius, Bischof von Rom († 269), die ihrerseits durch die Gefahr veranlasst waren, welche jener im Monarchianismus erblickt hatte. Dieser Letztere nämlich hatte sich zwar in seiner ursprünglichen Gestalt nicht halten können, allein auch er hatte sich zu einer vollkommneren Form entwickelt. Die Lehre der Artemoniten hatte Paul von Samosata (Bischof von Antiochien, 269 von einer antiochenischen Synode excommunicirt) dahin fortgebildet, dass er das früher ganz unbestimmt gebliebene dynamische Sein Gottes in Jesu zu einem „Wohnen" des (freilich unpersönlich bleibenden) Logos Gottes in ihm verdichtete und auf Grund dieser Einwohnung eine allmählich eingetretene Vergottung (*θεοποίησις*) des Menschen Jesus

annahm. Nach Beryll von Bostra dagegen war zwar (ehe er 244 durch Origenes wieder zur Kirchenlehre bekehrt wurde) gleichfalls in Jesu, welcher auch nach ihm ein vorgeschichtliches Dasein nicht hatte, eine von ihm verschiedene göttliche Potenz heimisch, allein diese war nicht der Logos, sondern der Vater selbst, und dieser war das Personbildende, während das Element, in dem er heimisch war, in dem an und für sich unbeseelten Fleische Jesu zu suchen sein wird. Hiernach bildete Beryll nicht den ebionisirenden, sondern den patripassianischen Monarchianismus fort. Von diesem ging auch Sabellius (nach 200 zuerst in Rom, später in der libyschen Pentapolis) aus, gab ihm aber speculative Haltung. Monarchianer war derselbe, insofern auch er nur Eine göttliche Hypostase kannte. Diese, die schlechthin unterschiedslose Monas, nennt er, abgesehen von ihrer Offenbarung und Entfaltung nach aussen hin, den schweigenden, insofern sie sich entfaltet und ausdehnt, den redenden Gott. Demgemäss ist der Logos nicht eine zweite Hypostase der Gottheit, sondern die allgemeine Form der Erscheinung jener einzigen Hypostase. Diese aber erscheint in drei aufeinander folgenden Phasen oder Angesichtern (πρόςωπα): als Vater in der Gesetzgebung, als Sohn in der Menschwerdung, als heiliger Geist in der individuellen Aneignung der Erlösung.

Die im Sabellianismus enthaltene Leugnung des hypostatischen Unterschiedes zwischen Vater und Sohn für gefährlich achtend, urgirte nun Dionysius von Alexandrien die Verschiedenheit des Sohnes vom Vater dergestalt, dass er Ersteren ein Gebilde (ποίημα) des Letzteren nannte, welches sich zu diesem verhalte, wie das Schiff zum Schiffbauer. Als aber Dionysius von Rom darauf hinwies, wie unumgänglich nothwendig die Anerkennung der hierdurch bedrohten Wesensgemeinschaft des Sohnes mit Gott und die Ewigkeit des Ersteren sei, sowie darauf, dass Erzeugen etwas ganz anderes sei, als Erschaffen oder künstlerisches Bilden, unternahm es sein alexandrinischer Amts- und Namensbruder, dem Kampfe ausweichend, seine früheren Sätze umzudeuten, und erklärte, nicht leugnen zu wollen, dass Christus trotz seiner hypostatischen Verschiedenheit vom Vater als Abglanz des ewigen Lichtes auch selbst ewig und gleichen Wesens (ὁμοούσιος) mit Gott sei.

Die Theorie des Irenaeus sowohl als die der vorhergehenden griechischen Apologeten waren Versuche, die Gottheit Christi mit dem Monotheismus, das christliche Bewusstsein mit den Forderungen der Metaphysik und der Logik auszugleichen, und gerade diesem Gleichgewichte der beiden entgegengesetzten theologischen Factoren verdankte das so gefasste Dogma seine Sanction in der altkatholischen Kirche. Auf dieses Gleichgewicht legten aber ein wie es scheint nicht geringer Bruchtheil der christlichen Zeitgenossen der Apologeten und spätere

Häretiker keinen Werth, betonten vielmehr entweder die im Glauben erfasste Gottheit Jesu oder aber den Monotheismus zunächst ganz einseitig und fanden sich erst in zweiter Linie mit dem anderen Factor gleichsam nachträglich ab. Beide Parteien hat man später unter dem Namen der monarchianischen (d. h. einseitig monotheistischen) zusammengefasst, welchen Tertullian adv. Prax. c. 10 (vanissimi isti Monarchiani) freilich gerade auf diejenige anwendet, welcher Wahrung des Monotheismus wenigstens minder, als der anderen, Hauptaugenmerk war. Ursprünglich drückt μοναρχία (imperium unicum et singulare) die Einheit Gottes in seiner Eigenschaft als Beherrscher der Welt aus, welche in Analogie mit einem monarchisch regierten Reiche gedacht ist (vgl. Pseudojustin. cohort. c. 17 mit Justin. dial. c. Tr. c. 1, Tatian orat. c. 14, Theophil. ad Autolyc. II, 8, Tertull. adv. Prax. c. 38). Doch schwebt den Kirchenlehrern (wie schon dem Philo) zum Theil dabei auch die Bedeutung von ἀρχή vor, nach der es weniger gleich imperium, als gleich principium ist. Das Gegentheil der Monarchie ist der Polytheismus, die Kehrseite derselben aber im trinitarischen Sprachgebrauch die göttliche Oekonomie, d. h. diejenige Seinsweise Gottes, in welcher sich die Einheit Gottes als eine trinitarisch gegliederte, organisirte, entfaltete darstellt. Denn οἰκονομία ist gleich dispensatio oder dispositio (Tertull. adv. Prax. c. 2 f.), d. h. Theilung, Vertheilung oder gliedernde Ordnung im Gegensatz zu der unterschiedslosen Einheit. Was das Wort ausdrücken soll, ist also eine zu einer Mehrheit führende Organisation einer Einheit. Eine biblische Grundstelle für diese Bedeutung liegt nicht vor, sondern nur für jene andere, allgemeinere: Heilsveranstaltung (Eph. I, 10 u. s. w., vgl. Bleek's Commentar zu der Stelle, Berl. 1865). Diejenige „monarchianische" Partei nun, welcher die Wahrung des Monotheismus Hauptsache war, leugnete (nach Orig. in Joann. t. II, §. 2) „die Gottheit des Sohnes", behauptete dagegen dessen Besonderheit (ἰδιότης) und die Verschiedenheit seiner Persönlichkeit (οὐσία κατὰ περιγραφήν) von der des Vaters, oder mit anderen Worten: Christus war ihr ein blosser (ψιλός, Eus. 5, 28) Mensch. Die besonderen Attribute, durch welche sie trotz jener Leugnung der Gottheit seine Erhabenheit über alle anderen Menschen anerkannte und dem christlichen Bewusstsein in ihrer Weise Genüge zu leisten suchte, waren bei den verschiedenen Vertretern verschieden; das Gemeinsame war aber, dass sie der Gottheit in ihm nicht in der Form der Persönlichkeit, sondern lediglich als ihn erfüllender Kraft ein Dasein einräumten und diese Kraft zwar in vollstem Maasse und insofern in einziger Weise in ihm wirkend setzten, so jedoch, dass er sich nur dem Grade nach von anderen menschlichen Werkzeugen der göttlichen Offenbarung unterschieden haben soll. Zeigt hiernach diese Partei eine deutliche Verwandtschaft mit der ebionitischen, so kann sie doch nicht als Abkömmling der letzteren betrachtet werden. Denn während ein Theil ihrer Mitglieder die heilige Schrift interpolirte, „verleugneten" andere „geradezu das Gesetz und die Propheten" (Eus. l. l.), und ihre Vorliebe für Euklid, Aristoteles, Theophrast, Galen (ib.) kennzeichnet sie gewiss nicht als Judenchristen, sondern als heidenchristliche Anhänger einer empiristischen Philosophie, die, aller Phantasie und Mystik baar, ohne ebionitische Einflüsse durch ihre mathematisch nüchterne und kritische Betrachtungsweise allerdings zu ähnlichen Ergebnissen gelangt waren, wie die Ebioniten, obwohl sie den Chiliasmus bekämpften.

Als älteste Repräsentanten dieses Monarchianismus werden (ausser Natalius, Asklepiodot, Asklepiades, Hermophilus und Apollonides, Eus. l. l.) besonders Theodot der Gerber, Theodot der Wechsler und Artemon (oder Artemas) genannt. Ersteren bezeichnet eine alte Gegenschrift, „das kleine Labyrinth" (vgl. Eus. V, 28 mit Theodoret. h. f. II, 5), als das Haupt, den Vater und den Erfinder

dieser Häresie. Die beiden Anderen aber scheinen nicht nur seine Zeitgenossen gewesen zu sein (der Gerber lebte unter dem römischen Bischof Victor [191—200], der Wechsler unter Zephyrin [200—217], nach Euseb. a. a. O., Artemon dem Paul von Samosata gegenüber „ἐν ἀρχῇ πρὸ ἐτῶν πολλῶν“ nach Epiphan. h. 65, 1, also lange [1]) vor diesem), sondern auch mit ihm übereingestimmt zu haben — in der Lehre, dass Christus zwar vom heiligen Geist und von der Jungfrau geboren, aber ein blosser Mensch sei, nur eben durch exemplarische Frömmigkeit oder Gerechtigkeit die Propheten überragend, mit Berufung auf Deuteron. XVIII, 15; Matth. XII, 32; Joh. VIII, 40; Apgesch. II, 22; 1. Timoth. II, 5 u. a. (s. über Theodot den G. Pseudotert. 23; Epiphan. h. 54; Philastr. 50; Theodoret. fab. haer. II, 5; Philosophum. VII, 35; X, 23; Euseb. V, 28; über Theodot den W. Euseb. ebendas.; Philosophum. VII, 36; Theodoret. fab. haer. II, 6, vgl. Pseudotert. 24; Epiphan. h. 55; Philastr. 52; über Artemon oder Artemas Euseb. V, 28; VII, 30; Theodoret h. f. II, 4). Leugnung der Erzeugung durch den heiligen Geist gibt nur Epiph. l. l. Theodot dem Gerber schuld, während er doch selbst meldet, derselbe habe nach Luc. I, 35 anerkannt, dass der heilige Geist sein „Kommen über die Maria“ verheissen habe, woraus zugleich folgt, dass Theodot den ganzen in Rede stehenden Bericht des Lucas unangetastet liess. Abgesehen hiervon würde freilich die Lehre beider Namensbrüder in einem ganz anderen Lichte erscheinen, wenn der Bericht des Pseudorigenes Glauben verdiente, welcher sie — jeden in seiner Art — zu Gnostikern und zwar den Wechsler zu einem Melchisedekiten stempelt. Darin ist ihm aber nur Theodoret gefolgt (der den Geldwechsler l. l. sogar zum Urheber dieser Partei macht), während Pseudotert., Epiphan. u. Philastrius, welche doch l. l. aus derselben Quelle, wie Pseudorigenes, schöpften, davon nichts wissen. Pseudotertullian bezeichnet freilich einen Theodot als Melchisedekiten, aber nicht Theodot den Wechsler. Wahrscheinlich meint er (und seine Quelle?) einen dritten Theodot, nämlich jenen, auf den die dem Clem. Alex. zugeschriebenen Auszüge ἐκ τῶν Θεοδότου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας hinweisen.

Der Schauplatz, auf dem wenigstens ein Theil der genannten Monarchianer (von Artemon ist es nicht berichtet) auftrat, war Rom (Euseb. a. a. O.). Theodot der Gerber lebte anfangs in Byzanz, hatte sich aber, da er bei der dortigen Gemeinde durch Verleugnung des Glaubens bei einer Christenverfolgung in Misskredit gekommen war, nach Rom begeben. Als er hier wegen seiner Irrlehre vom Bischof Victor aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde, behauptete die Partei, ihre Lehre sei in Rom allezeit die herrschende gewesen. Diese — freilich stark übertreibende — Prätention ist insoweit wichtig und richtig, als sie andeutet, dass dergleichen Theorien bis zur Feststellung des altkatholischen Dogmas (durch die Glaubensregel) in der römischen Kirche allerdings geduldet wurden. Aber nicht nur in Rom, sondern auch anderweitig, namentlich in Kleinasien, machten sich solche geltend. Denn hier (Epiphan. h. 53, §. 33) war der Sitz der (von Epiphan. a. a. O. §. 3 so bezeichneten) Partei der Ἄλογοι, deren Richtung theilweise daraus erkennbar ist, dass Epiphan Theodot den Gerber einen Abkömmling (ἀπόσπασμα h. 54, 1) derselben nennt. Jenen Namen gibt ihnen Epiphan, weil sie „den von Johannes verkündigten Logos nicht annehmen“ (h. 51, 3; vgl. 54, 1).

[1]) Die Bemerkung am Schlusse des Synodalschreibens bei Euseb. h. e. VII, 30, der abgesetzte Paul von Samosata möge fortan nicht an die rechtmässigen Bischöfe, sondern an Artemon schreiben, ist ironisch gehalten und beweist nicht, dass Letzterer 269 noch lebte.

Offenbar aus diesem Grunde (ausserdem freilich aus historisch-kritischen Gründen) verwarfen sie das Ev. Johannis, welches sie nebst der Apokalypse auf Kerinth zurückführten; ja selbst ihre Verwerfung der Apokalypse könnte diesen Grund gehabt haben (s. Beyschlag, Christol. des N. T. S. 132 f.). Doch erklärt sich Letztere schon hinreichend aus der rationalistischen Nüchternheit dieser Leute. Die von den schwärmerischen Montanisten und anderen Chiliasten mit Vorliebe ergriffenen apokalyptischen Bilder der Zukunft erschienen ihnen ebenso phantastisch, wie die von den christlichen Platonikern bevorzugte mystisch-speculative Logoslehre (vgl. übrigens Philastr. h. 60 und Iren. III, 11, 9).

Die Logoslehre des Justin sowohl als des Irenaeus verwarfen auch die von Tertullian (adv. Prax. 10) sogenannten Monarchianer. Doch waren diese von den Theodotianern und Artemoniten grundverschieden. Denn der Ausgangspunkt ihrer Theorie war der populärchristliche Glaube an die Gottheit Jesu. Sie gehörten zu der grossen Masse derjenigen „für gläubig Geltenden„ (τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων, Orig. in Joann. T. II, §. 3), welche, „indem sie nichts kannten, als Jesum Christum und zwar den Gekreuzigten, den fleischgewordenen Logos für das Ganze des Logos hielten“ (a. a. O.), d. h. sich zur Idee des höchsten, schlechthin verborgenen göttlichen Urwesens überhaupt nicht erheben konnten, den offenbaren Gott aber unmittelbar und leibhaftig in dem geschichtlichen Jesus erblickten. Entsprungen war diese Ansicht offenbar nicht (obgleich Tertullian adv. Prax. so verstanden werden könnte) aus dem monotheistischen Interesse. Aber, einmal vorhanden, wurde sie nachträglich von ihren Vertretern als dem Monotheismus ausnehmend günstig angepriesen. Sie leugnen nämlich, „dass der Sohn eine andere Persönlichkeit besitze neben der des Vaters, indem sie bekennen, der bei ihnen (nur) dem Namen nach so heissende Sohn sei Gott“, oder (nach Orig. in Matth. tom. XVII, §. 14) „indem sie den Begriff (ἔννοιαν) des Vaters und des Sohnes confundiren (συγχέοντες) und behaupten, der Hypostase nach seien der Vater und der Sohn Einer, während sie nur in der Auffassung (τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ) und dem Namen einen Unterschied in das Eine Subject (τὸ ἓν ὑποκείμενον) legen“ (vgl. auch Orig. in ep. ad Tit. fragm. II, ed. Lommatzsch T. V. und c. Cels. VIII, 12). Hiernach offenbart sich nicht etwa nur Gott persönlich im Sohne oder Jesus von Nazareth, sondern Jesus ist im eigentlichen Sinne des Wortes Gott selbst, der fleischgewordene Vater. Das Personbildende ist in Jesus der Geist oder Gott, der, an sich rein geistig, in ihm nur eben einen Körper angenommen hat und durch das Hinzutreten dieses zum Sohn wird. Für diese Fassung berief man sich (Tertull. Prax. 20. 26. 18. Hippol. contra Noet. 2) auf Bibelstellen, die entweder die Einheit Gottes als solchen oder die Einheit des Erlösers mit dem Vater hervorheben, besonders Jes. XLV, 5; Joh. X, 30; XIV, 9 f. Die griechischen Kirchenväter nennen diese einen persönlichen Unterschied zwischen Vater und Sohn in der Realität leugnenden Monarchianer, als deren Hauptvertreter sie Sabellius (s. unten) betrachten, Σαβελλιανοί; bei den Lateinern dagegen heissen sie — weil die bloss durch nominelle oder relative Unterscheidung beschränkte Identificirung des Vaters und Sohnes mindestens eine Theilnahme des Ersteren an dem Leiden des Letzteren (ein compati) in sich schliesst — nicht mit Unrecht Patripassiani (Orig. in ep. ad Tit. a. a. O.: „qui latine patripassiani appellantur“; Athanas. de syn. Arim. et Seleuc. c. 7; Philastr. h. 54 u. a.). Als Vertreter der weitverbreiteten Partei kennen wir ausser und vor Sabellius nur noch Praxeas, Noëtos (Epigonos, Kleomenes), und Kallistos. Praxeas aus Kleinasien kam (unter dem Pontifikat des Eleutheros, c. 175—189) nach Rom. Hier fand er als eifriger Widersacher des theodotianischen Monarchianismus und weil er gegen den Montanismus aufgetreten

war, eine günstige Aufnahme; in Carthago dagegen wurde seine Theorie von Tertullian als dem Vorkämpfer der Montanisten auf das allerentschiedenste bekämpft. Das (um 210 geschriebene) Buch dieses Kirchenlehrers adv. Praxean ist fast die einzige Quelle, die uns in die Lehre des Letzteren einen Einblick gewährt. Nach demselben scheint sie folgende gewesen zu sein: Jesus Christus, also der Sohn Gottes, ist Gott selbst, d. h. nicht Inkarnation einer besonderen Seite in Gott (weder des Logos Gottes im Unterschied von Gott-an-sich, noch überhaupt eines der Veränderung, der Verendlichung und des Leidens fähigen Momentes in Gott gegenüber seinem unveränderlichen Wesen, denn verschiedene Momente in Gott gibt es nicht), sondern eine besondere Phase der Seinsweise Gottes überhaupt. An und für sich ist Gott schlechthin Geist, als Jesus Christus oder als Sohn ist er dagegen nicht nur Geist, sondern Geist und Fleisch, so dass lediglich das Hinzutreten des menschlichen Leibes (und zwar nur eines menschlichen Leibes, nicht zugleich einer menschlichen Seele, deren Stelle vielmehr Gott als der Geist vertritt) den Vater zum Sohne machte (C. 27: Aeque in una persona utrumque distinguunt, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Jesum; patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum. C. 2: Post tempus pater natus et pater passus, ipse deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur. C. 23: Praxeas ipsum vult patrem de semetipso exisse et ad semetipsum abiisse. ... Tolerabilius erat, duos divisos, quam unum deum versipellem praedicare). Hiernach hat, wenngleich Christus „non ex divina sed ex humana substantia“ gestorben ist, mit dem Sohne auch der Vater gelitten (compassus est pater filio, c. 29). Noëtos von Smyrna (s. über ihn Hippolyt. contra Noet. ed. de Lagarde p. 43—57; Philosophum. IX, 7—10; Pseudotert. h. 25; Epiph. h. 57; Philastr. h. 53; Theodoret. h. f. III, 3) wurde wegen seiner Irrlehre um 230 durch die Presbyter der dortigen Gemeinde von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Die Frage, welche er diesen (nach Hippol. a. a. O. c. 1) entgegenhielt: *τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν* — war schwerlich der Ausdruck heuchlerischer Schlauheit, vielmehr des wirklichen subjectiven Motivs seiner patripassianischen Ansicht. Diese aber unterschied sich von der des Praxeas dadurch, dass Noet 1) die beiden Seiten in Christus selbst (den gottheitlichen Geist und die menschliche *σάρξ*) weniger scharf auseinanderhielt, 2) die der Endlichkeit zugekehrte Seite in dem der Person nach mit dem Vater identischen Sohne (namentlich die Leidensfähigkeit) ausdrücklich der Potenz nach schon in Gott (den *αὐτόθεος*) hineinlegte, so jedoch, dass 3) dieselbe in ihren Erweisungen als Ausfluss des göttlichen Willens (der göttlichen Willkür) die Absolutheit seiner Gottheit nicht beeinträchtigt haben sollte (Theodoret a. a. O., in Uebereinstimmung mit den Philosophum. a. a. O.: *ταῦτα δέ ἐστι τῆς αἱρέσεως τὰ κεφάλαια· ἕνα φασὶν εἶναι θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὅλων δημιουργόν· ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ ἡνίκα ἂν βούληται· καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρώμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον· ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γεννητὸν δὲ ὅτε ἐκ παρθένου γεννηθῆναι ἠθέλησε· ἀπαθῆ καὶ ἀθάνατον, καὶ πάλιν αὖ παθητὸν καὶ θνητόν. ἀπαθὴς γὰρ ὤν, φησί, τὸ τοῦ σταυροῦ πάθος ἐθελήσας ὑπέμεινε· τοῦτον καὶ υἱὸν ὀνομάζει καὶ πατέρα, πρὸς τὰς χρείας τοῦτο κἀκεῖνο καλούμενον*). Von Noet wird nicht gemeldet, dass er Kleinasien verlassen habe, aber sein Schüler Epigonos und dessen Schüler Kleomenes sollen seine Lehre auch nach Rom verpflanzt haben (Philosoph. IX, 7; nach Theodoret a. a. O. hätte freilich vielmehr Noet die Häresie des Epigonos und Kleomenes „erneuert“), und zwar ohne Einspruch von Seiten des römischen Bischofs Zephyrinus (c. 200—217), der auf den Rath des Kallist (welcher 218—223 sein Nachfolger wurde) nachmals dem Patripassianismus sich sogar selbst zugewandt haben soll. Wenn nun, was höchst wahrscheinlich ist, jener angebliche Victorinus, der nach Pseudotert. c. 25

die Irrlehre des Praxeas zu kräftigen sich angelegen sein liess („corroborare curavit"), Niemand anders war, als der römische Bischof Victor (der Vorgänger Zephyrins), welcher den Theodot excommunicirte, so haben drei römische Bischöfe hintereinander den Patripassianismus begünstigt; am entschiedensten that diess offenbar Kallist, der sich übrigens enger als an Noet an Praxeas angeschlossen hat, von welchem er sich kaum durch etwas Anderes, als durch Zulassung des Ausdrucks Logos unterscheidet (freilich nicht im Sinne der Katholiker, aber doch als Prädikat Gottes, während jener nach Tertull. Prax. 7 *λόγος* bloss als vox et sonus oris nahm). Er lehrte nämlich (Philosoph. IX, 12), „der Logos sei als derselbe — Sohn, als derselbe auch Vater, dem Namen nach bezeichnet (sei also dem Namen nach zweierlei), während er doch (der Realität nach) der Eine untheilbare Geist sei" (nach folgender Lesart und Interpunction: *τὸν λόγον αὐτὸν* [= eundem] *εἶναι υἱόν, αὐτὸν* [eundem] *καὶ πατέρα, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὄντα* [cod. *ὂν τὸ*] *πνεῦμα ἀδιαίρετον*); „nicht als ein anderer sei er (der Geist) Vater, als ein anderer dagegen Sohn, sondern er existire als Einer und derselbe, und Alles sei erfüllt vom göttlichen Geiste, das Obere und Untere, und es sei der in der Jungfrau fleischgewordene Geist nicht etwas anderes als der Vater, sondern Eines und dasselbe. Und das sei gemeint mit dem Worte (Joh. XIV, 11): „„Glaubst du nicht, dass ich in dem Vater und der Vater in mir?"" Nämlich das, was man schaue, d. i. der Mensch, das sei der Sohn; der in dem Sohn enthaltene Geist aber, das sei der Vater."

Unter denjenigen Kirchenlehrern, welche den Monarchianern gegenüber die katholische Lehre vom Logos vertraten, ragt (neben Hippolytus) Tertullian hervor. Die Fragestellung ist bei diesem bereits eine entwickeltere und bestimmtere, als bei den älteren Apologeten, die Lösung nicht äusserlich diesen abgeborgt, sondern aus dem eigenen religiösen und theologischen Bewusstsein neu geschöpft und in der Ausführung (d. h. im Ausdruck) eigenthümlich, in den Mitteln der Veranschaulichung mannichfaltiger und geistvoller. Die Theorie selbst ist indessen (über die hier in Frage stehenden Punkte) von der des Justin nicht wesentlich verschieden.

Auch nach Tertullian ist nämlich der Logos einerseits nicht nur 1) gleichen Wesens mit Gott (denn Beide sind — Geist und verhalten sich wie Sonnenstrahl und Sonne, wie Licht vom Licht. Gleiches Wesen, gleiche Beschaffenheit, gleiche Macht wohnt ihnen bei. Apologet. 21: Hunc [spiritum] ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Nam et deus spiritus. Etiam cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa, sed sol erit in radio, quia solis est radius nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum.... Quod de deo profectum est, deus est et dei filius et unus ambo. — Prax. 2: Unius substantiae et unius status et unius potestatis, quia unus deus. C. 22: „Unum sumus" dicens [Christus] „ego et pater" ostendit duos esse, quos aequat et jungit); sondern der Logos steht auch von Ewigkeit her und in Ewigkeit 2) in Wesenseinheit mit dem Vater (Prax. 5: Ante omnia deus erat solus, ... solus autem, quia nihil extrinsecus praeter illum. Caeterum ne tunc quidem solus, habebat enim secum quam habebat in semetipso rationem suam scilicet ... Hanc Graeci *λόγον* dicunt. Cap. 8: Sermo et in patre semper, sicut dicit: ego in patre, et apud deum semper, sicut scriptum est: et sermo erat apud deum. Et nunquam separatus a patre, aut alius a patre, quia „ego et pater unum sumus". — Protulit deus sermonem ... sicut radix fruticem, et fons fluvium et sol radium); andererseits ist aber 3) zwar schon der vorgeschichtliche Christus eine besondere Person (Prax. 7: Quod ex ipsius (dei) substantia missum est,

sine substantia non erit. Quaecunque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam, et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco, secundum a patre defendo. C. 12: Adhaerebat illi (patri) filius, secunda persona, sermo ipsius); jedoch 4) als solche und als Sohn erst bei der Weltschöpfung aus Gott oder der ratio Gottes hervorgegangen; denn nach der Genesis gab es einen Moment, wo „nondum filio apparente“ Gott sprach: es werde Licht, und einen späteren, wo Gott Christo assistente et amministrante den Himmel in's Dasein rief (Prax. 12); und Gott erzeugte die Weisheit erst, als er ihrer zur Weltschöpfung bedurfte. Auch Hermogenes muss anerkennen, etiam sophiam (= Logos) dei natam et conditam (als besondere Hypostase) praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum deum crederemus . . . Sophia scilicet ipsius exinde nata et condita, ex quo in sensu dei (d. h. im Geiste Gottes) ad opera mundi disponenda coepit agitari (adv. Hermog. 18). Der Modus dieses Hervorgehens war aber 5) eine *προβολή*, prolatio, welche von der gnostischen Emanation der Aeonen nicht wesentlich verschieden ist (Prax. 8). Demgemäss ist der Sohn 6) dem Vater untergeordnet und von demselben zwar nicht statu (d. h. Zustand = Qualität), aber doch gradu verschieden (Prax. 2). Seine Gottheit ist eine abgeleitete und nur ein Theil der göttlichen Substanz (portio aliqua totius nach Prax. 26. Pater tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia „pater major me est“ — Prax. 9).

Wesentlich hinausgegangen über jene Apologeten ist abgesehen von Irenaeus erst Origenes, dessen Ansicht von der Sache jedoch (positiv) durch Clemens Alex. und (negativ) durch eine neue Form des Monarchianismus vorbereitet oder bedingt war. Ausdrücklich gemeldet wird von dem Monarchianer Beryllos, Bischof von Bostra in Arabia petraea, dass Origenes (von arabischen Bischöfen, die mit dem Häretiker nicht fertig werden konnten, 244 zu Hülfe gerufen) sich mit ihm auseinandersetzte und ihn von seinem Irrthum überzeugte (Eus. h. e. VI, 33). Beryll lehrte (Eus. a. a. O.), *τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν μὴ προυφεστάναι κατ᾽ ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ᾽ ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν*, d. h. 1) Christus habe vor der Menschwerdung als für sich bestehendes Wesen („in eigener Wesensumschriebenheit“) noch nicht existirt, sondern lediglich in Wesenseinheit mit dem Vater, trage aber 2) eine eigene oder besondere Gottheit überhaupt nicht in sich, sondern die Gottheit des Vaters sei als alleinige in ihm heimisch. Subject dieser Prädicate ist der Sohn Gottes im Sinne des Referenten (des Eusebius), welcher 1) Anerkennung einer besonderen Hypostase des in Christo fleischgewordenen Logos, 2) Anerkennung der hypostatischen Präexistenz Christi, dagegen nicht Anerkennung der Gottheit Christi vermisst. Wegen dieses letzteren Umstandes ist Beryll den patripassianischen, nicht den ebionisirenden Monarchianern beizuzählen. Allerdings unterscheidet er von der *πατρικὴ θεότης* ein anderes Element in Jesu, in welchem dieselbe heimisch ist. Indessen ist wahrscheinlicher, dass Beryll jene als das Personbildende sich vorstellte, dieses als die an sich unbeseelte *σάρξ*, als dass er die *θεότης* bloss als Kraft fasste, welche die menschliche Persönlichkeit Jesu erfüllte. Für die erstere Annahme spricht auch die Thatsache, dass (nach Socr. h. e. III, 7) die wegen Berylls versammelte Synode in einem Schreiben an diesen Christo ausdrücklich eine menschliche Seele beilegte, er selbst also eine solche dem Erlöser abgesprochen und an die Stelle derselben als personbildendes Princip die als Geist gefasste Gottheit des Vaters gesetzt zu haben scheint. Die Worte bei Origenes — epist. ad Tit. fragm. II, ed. Lomm. t. V, p. 287: Sed et eos, qui hominem dicunt dominum Jesum praecognitum et praedestinatum, qui ante adventum carnalem substantialiter et proprie non ex-

titerit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo esse ecclesiae numero sociari — stimmen weder in der Sache, noch im Wortlaut dergestalt mit Euseb. a. a. O. überein, dass sie um dieser Uebereinstimmung willen auf Beryll bezogen werden dürften.

Clemens von Alexandrien theilt mit den älteren Apologeten im Allgemeinen den platonisirenden Begriff von Gott, welcher auch ihm in seiner Unendlichkeit der namenlose und bestimmungslose ist (vgl. z. B. Paedag. I, 8 p. 140; Cohort. 9, p. 72), zugleich aber das Gute und der Gute in dem Sinne, dass er in dieser Güte oder Liebe den Beweggrund zur Schöpfung hat. Und zwar ist, während das Unaussprechliche Gottes der Vater ist, die in Liebe uns zugewandte Seite desselben gleichsam Mutter geworden (Quis div. salv. 37, p. 956); diess ist die Voraussetzung der Zeugung des Logos oder des Sohnes, der, selbst Liebe, aus der Liebe geboren ist. Der Logos aber ist vor aller Zeit erzeugt (*τὸ προγεννηθέν* Strom. VI, 7 p. 769; adumbrat. in ep. I. Joann. p. 1009). Steht derselbe trotz seiner Geburt aus Gott auch an der Spitze der Stufenleiter der Geschöpfe (Strom. VII, p. 831, vgl. Phot. cod. 109), so ist er doch nicht, wie diese es sind, geworden, der Natur nach von Gott verschieden und lédiglich ein Werk seines Willens (Strom. II, p. 468). Als Sohn hat er vielmehr Wesensgleichheit (Coh. 10, p. 86) mit dem ewigen Gott erlangt, ist selbst Gott und steht in Wesenseinheit mit dem Vater, der ohne den Sohn nicht zu denken ist (Strom. V, p. 643). Die Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* verwirft Clemens (Strom. V, p. 646), weil dieselbe eine Veränderung der Seinsweise desselben involviren und den Logos zu einem blossen Moment in Gott herabsetzen würde; damit stellt er aber zugleich die Persönlichkeit des zweiten Principes (vor Christi Menschwerdung) in Frage, obwohl er den Logos *ἄνθρωπος ἀπαθής* (Idealmensch, Urbild des Menschen als Abbild Gottes, Strom. V, 14, p. 703) nennt und ihn als *νοῦς* (als denkende Idee) bezeichnet, während doch der Vater an sich auch schon *νοῦς* ist. Die Lehre des Clemens hat

Origenes einerseits weiter ausgebildet, indem er nicht nur die Wesensgemeinschaft des Logos mit dem Vater, sondern auch die Ewigkeit der Zeugung desselben noch schärfer hervorhebt, andererseits modificirt, indem er trotz beider behufs Abwehr des Monarchianismus die Persönlichkeit des Logos betont. 1) Obwohl der Logos als Sohn nicht von sich selbst Gott, nicht *αὐτόθεος*, nicht *ἄναρχος ἀρχή* und nicht *ὁ θεός*, sondern nur Erzeugter Gottes und Abbild Gottes ist, so ist er doch *θεός*, weil *ἀπαύγασμα* und *εἰκών* eben Gottes, und zwar hat er nicht etwa nur an der Gottheit Theil, sondern die Gottheit constituirt sein Wesen (Selecta in Psalm., de la Rue II, p. 833: *ὁ σωτὴρ οὐ κατὰ μετουσίαν, ἀλλὰ κατ᾽ οὐσίαν ἐστὶ θεός*). Denn er ist und wird aus dem Wesen Gottes erzeugt und ist folglich gleichen Wesens mit dem Vater (in epist. ad Hebr. fragm.: ex ipsa dei substantia generatur. Communio substantiae est filio cum patre; *ἀπόρροια* enim *ὁμοούσιος* videtur i. e. unius substantiae cum illo corpore, ex quo est *ἀπόρροια*). Wie der Wille aus dem Geiste (voluntas ex mente), geht der Sohn aus dem Vater hervor (de princ. I, 2, 9). 2) Trotz seiner Wesensgemeinschaft und Willenseinheit (c. Cels. VIII, 12) mit Gott ist aber der Logos weder die immanente Vernunft, noch eine blosse unpersönliche *δύναμις* des Vaters, sondern eine besondere gottheitliche Hypostase, diess aber nicht in Folge einer *προβολή* erst bei der Weltschöpfung im Sinne der älteren Apologeten (de princ. I, c. 2, §. 4; IV, c. 28). *Ἕτερος κατ᾽ οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον ὁ υἱός ἐστι τοῦ πατρός* (de orat. 15). Vater und Sohn sind *δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα* (c. Cels. 8, 12); Vater, Sohn und Geist *τρεῖς ὑποστάσεις* (in Joann. II, 6, vgl. I, 23). Mit Unrecht leugnen daher die Monarchianer, dass der Sohn sich vom Vater der Zahl nach (*ἀριθμῷ*)

unterscheidet, und mit Unrecht behaupten sie, beide seien ἓν οὐ μόνον οὐσίᾳ, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ (in Joann. X, 21). Der Sohn ist eine besondere ὑπόστασις ζῶσα καὶ οἱονεὶ ἔμψυχος, animal vivens (de princ. I, 2, 3). Seine Persönlichkeit folgt schon daraus, dass er Abbild des ganzen Wesens des Vaters ist (in Jer. hom. VIII, 2; in Joann. t. XX, 29. 30), der Vater aber schon an und für sich selbstbewusstes und selbstthätiges Princip, also Persönlichkeit ist (in Joann. XXXII, p. 416 Huet., ebendas. XI, p. 42 Huet.). Dennoch wiederholt sich im Sohne das Wesen des Vaters nicht schlechthin, weil, während Gott an sich schlechthin einfache Vernunft ist, der Logos als Idee der Ideen, als Inbegriff der mancherlei Gedanken Gottes zugleich mit der Einheit die Vielheit in sich enthält (in Joann. XV, fragm. p. 89 Huet.; de princip. I, 2, 2; c. Cels. VI, 64). 3) Als besonderes Wesen, welches nicht selbst erste Ursache (πρῶτον αἴτιον), sondern von der ersten Ursache erzeugt ist, steht der Sohn nicht ausserhalb aller Analogie mit der (gleichfalls anfangslosen) Welt (in Joann. t. 13, 25). Auch er ist aus dem Willen des Vaters gezeugt (germen voluntatis, Fragm. in Joann. bei Pamphil. apol. Orig. opp. IV, 92 Ru.), ja er ist sogar in einem gewissen Sinne Geschöpf (κτίσμα, δημιούργημα), während wenigstens die Geisterwelt auch ihrerseits Antheil an der Gottheit hat (de princ. IV, 36). Dennoch ist der Sohn auch in dieser Beziehung wesentlich von der Welt verschieden, weil diese an der Gottheit eben nur Antheil hat (Selecta in Psalm., de la Rue II, p. 833: οἱ λεγόμενοι μετὰ τὴν τριάδα θεοὶ μετουσίᾳ θεότητός εἰσι τοιοῦτοι· ὁ δὲ σωτὴρ u. s. w., s. oben S. 203), während der Sohn dem Wesen nach Gott ist; weil die Weltwesen nicht von Natur (substantialiter) und unwandelbar gut und göttlich sind, sondern das Göttliche nur successive, nur partiell und nur mittelbar darstellen und sich aneignen, ferner es wieder verlieren können, während der Sohn nicht ohne substantielle und unwandelbare Gottheit gedacht werden kann; endlich weil die Welt nur anfangslos, aber nicht ewig, der Sohn dagegen (und zwar als besondere Hypostase) gleich ewig mit dem Vater ist, so dass selbst die Formel „nunquam fuit, quando non fuit“ nicht ausreicht (de princ. 4, 28). Die Selbstoffenbarung des Vaters ist nämlich diesem so wesentlich, dass er ohne dieselbe nicht gedacht werden kann, so wenig wie das Licht ohne den Glanz. Ja die Zeugung selbst ist (nicht ein einmaliger Act, sondern) eine ewig fortdauernde (de princ. I, 2, 4, vgl. IV, 28; in Joann. I, 32; in Jerem. IX, 4: τὸ ἀπαύγασμα τῆς δόξης οὐχὶ ἅπαξ γεγέννηται· ἀλλ' ὅσον ἐστὶ τὸ φῶς ποιητικὸν τοῦ ἀπαυγάσματος, ἐπὶ τοσοῦτον γεννᾶται τὸ ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου· ὁ υἱὸς ἀεὶ γεννᾶται ὑπὸ τοῦ πατρός; s. auch das fragm. Orig. in Athanas. decret. syn. nicaen. 27). Des Origenes Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes wurde im Wesentlichen die Grundlage der späteren Kirchenlehre, sie wurde es aber endgültig erst nach einem erneuten Kampfe einmal mit dem vervollkommneten Monarchianismus, welcher die von Origenes festgestellte Ewigkeit der besonderen Subsistenz des Sohnes leugnete, sodann mit einer anderen Schule, welche die von demselben Kirchenlehrer vertretene Selbstständigkeit des Sohnes zwar in vollem Maasse anerkannte, jedoch mit derselben Entschiedenheit dessen Wesensgleichheit (mit dem Vater) in Abrede stellte.

Was zunächst den Monarchianismus betrifft, so wurde derselbe nach entgegengesetzten Richtungen hin einerseits von Paulus von Samosata, andererseits von Sabellius fortgebildet. Paulus von Samosata (Eus. h. e. VII, 27—30; Theodoret. h. fab. II, 8) war Bischof von Antiochien, ein Günstling der Königin Zenobia von Palmyra, angeblich (nach dem Synodalschreiben bei Eus. h. e. VII, 30) ein eitler und schlauer Weltmann. Wegen seiner Abweichung von der Kirchenlehre zog ihn eine Synode in Antiochien (264 oder 265) zur Verantwortung. Auf dieser leugnete er seine Heterodoxie, einer zweiten gegenüber versprach er sie

abzulegen; da er diess jedoch nicht that, ward er von einer dritten (gleichfalls antiochenischen) Synode 269 vom Presbyter Malchion seiner Ketzerei überführt, abgesetzt und excommunicirt, obgleich die Synode in der Verwerfung des Ausdrucks ὁμοούσιος τῷ πατρί (vom Sohne gebraucht) mit ihm einverstanden war (Athanas. de synod. c. 43), verliess aber erst 272, nachdem seine fürstliche Gönnerin von Aurelian gestürzt war, die bischöfliche Wohnung (vgl. über die Zahl der gegen ihn gehaltenen antiochenischen Synoden Hefele's Conciliengesch. I, 117). Seine Häresie bezeichnen die Alten (Eus. h. e. V, 28; VII, 30; Theodoret. fab. haer. II, 8; Epiphan. h. 65, 1) als eine Erneuerung der artemonitischen. Damit stimmt überein, dass ihm Christus von Natur ein gewöhnlicher (κοινός Eus. h. e. VII, 27) oder blosser (ψιλός Epiphan. h. 65, 7) Mensch war, der freilich auf übernatürliche Weise (ἐκ τῆς παρθένου, Athanas. c. Apoll. II, 3) geboren und in „besonderem Grade (διαφερόντως) der göttlichen Gnade gewürdigt war“ (Theod. a. a. O.). Aber schon desshalb, weil in der Zwischenzeit zwischen seinem und Artemons Auftreten (vgl. Epiphan. h. 65, 1 das ἐν ἀρχῇ πρὸ ἐτῶν πολλῶν) die Lehre von der Gottheit Christi förmliches kirchliches Dogma geworden war, konnte er innerhalb der Kirche gar nicht lediglich auf dem Standpunkte des Artemon verharren. In der That trat er der Kirchenlehre näher, als dieser, 1) in formeller Beziehung, indem er ausdrücklich den Logosbegriff in sein System aufnahm (wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass er das in Christus wohnende und auf ihn wirkende Göttliche mindestens ebenso oft wie als λόγος als σοφία oder auch als χάρις θεοῦ bezeichnet); 2) auch in sachlicher Beziehung, indem er, über Artemon hinausgehend, nicht nur zugab, dass der Logos Jesum „von obenher inspirirte“ (Epiphan. h. 65, 7) und in ihm „wohnte“ (ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ ἀνθρώπῳ ὄντι, Epiph. 65, 1), sondern es nicht einmal völlig ablehnte, Jesum geradezu Gott zu nennen (θεὸς ἐκ τῆς παρθένου, θεὸν ἐν Ναζαρὲθ ὀφθέντα, Athanas. c. Apoll. II, 3). 3) Auch in der Verwerfung des Sabellianismus war er mit den Orthodoxen einig, freilich nicht in der Motivirung derselben. Denn nach Athanas. de syn. Arim. et Seleuc. c. 45 hielt er (auf der antiochenischen Synode von 269) denselben entgegen: wenn Christus nicht, wie er annehme, von Natur blosser Mensch wäre, so wäre er gleichen Wesens mit dem Vater (οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρί); würden aber Vater und Sohn völlig coordinirt, so sei nicht der Vater, sondern die οὐσία, welche für diesen so gut wie für den Sohn die Voraussetzung und das Princip bilden würde, der absolute Gott (ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἐξ ἐκείνης). Die Lehre von der wesentlichen Gottheit Christi führe also zu der Absurdität, dass Vater und Sohn Brüder seien (vgl. Athanas. de syn. c. 51). Auf's entschiedenste wird aber jene Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre aufgewogen durch folgende Antithesen des Samosateners: 1) der Logos sei keine göttliche Hypostase (μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ, Epiph. h. 65, 1), sondern lediglich ein Moment im Wesen des Vaters, die Vernunft des Vaters, die zwar auch aus diesem herausgetreten sei (προφορικός, Epiphan. adv. haer. anacephal. l. II, tom. II, §. 1, Dind. III, 1, p. 3), aber nur als Kraft. 2) Christus habe daher nicht präexistirt oder doch nur als Gegenstand göttlicher Vorherverkündigung (προκαταγγελτικῶς, ebendas.) und Vorherbestimmung (τῷ προορισμῷ πρὸ αἰώνων, Athanas. c. Apollinar. p. 942). 3) In Jesu habe der Logos nicht wesentlich, d. h. als Person, sondern nur eigenschaftlich, d. h. als Kraft, gewohnt (nicht οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα, fragm. ep. synod. bei Leont. Byz. c. Nest. et Eutych. — griechisch in Ehrlich's Dissertation de erroribus Pauli Samosat., Lips. 1745), und jener sei 4) lediglich ein allmählich und von unten her (κάτωθεν, Eus. h. e. VII, 30) Gott gewordener Mensch (ὕστερον αὐτὸν μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐκ προκοπῆς τεθεοποιῆσθαι, Athanas. de syn. c. 26, vgl. c. 45).

Sabellius (nach Theodoret h. f. II, 9 ein Libyer, vielleicht aber vielmehr ein Italiener) wurde (nach Philosoph. IX, 11 u. 12) in Rom unter Zephyrin (Bischof von 200—217) von Kallist für die Lehre des Noëtianers Kleomenes gewonnen, welche er jedoch frühzeitig so selbstständig umbildete, dass er alsbald selbst als monarchianisches Parteihaupt galt. Als Kallist den Bischofsstuhl eingenommen hatte, sagte er sich von Sabellius los, und vielleicht desshalb verliess Letzterer Rom, um sich in den Osten zu begeben. Namentlich in der libyschen Pentapolis fand er viele Anhänger, so dass der Bischof Dionys von Alexandrien sich veranlasst sah, gegen ihn zu schreiben. Die Notizen, welche sich über ihn — abgesehen von den Philosoph. a. a. O. und Euseb. h. e. VII, 6 — namentlich bei Athanas. (besonders orat. c. Arian. IV, 2—25, de synod. 16), Epiphan (bes. h. 62), Theodoret (h. f. II, 9) und Basilius (epp. 210. 214) finden, weichen zwar in Unwesentlichem von einander ab und nöthigen zur Unterscheidung zweier Stadien seiner Theorie, stimmen aber im Wesentlichen überein. Das erste Stadium bezeichnet der (z. B. nach Arius ep. ad Alexandr. Alex. bei Epiphan. h. 69, 7) von Sabellius für die Eine göttliche Hypostase gebrauchte Ausdruck: Sohnvater (*Σαβέλλιος ὁ τὴν μονάδα διαιρῶν υἱοπάτορα εἶπεν*, s. auch Greg. Nyss. contra Arium et Sabell. in A. Maji Scriptt. vett. nova collect. VIII, II, 1). Indem aber Sabellius 1) die (stoische) Unterscheidung der in sich verschlossenen und der sich entfaltenden Gottheit und zwar 2) vermittelst Aufnahme der (der Kirchenlehre entnommenen, aber umgebildeten) Logosidee, 3) die triadische Betrachtungsweise der Offenbarung, somit auch den heiligen Geist in sein System hineinzog, gelangte er zu folgender Ansicht: an und für sich ist die Gottheit schlechthin unterschiedslose Einheit, *ἡ μονάς*, die aber (wie oft von den Katholikern der dreieinige Gott schlechthin) auch *ὁ πατήρ* (jedoch nicht im trinitarischen Sinne) genannt wird. Als Princip der Offenbarung und weltschöpferischen Wirkung heisst und ist sie der Logos. Indem nun dieser bei der Weltschöpfung aus der Monas heraustritt (*προῆλθεν, ἵνα ἡμεῖς κτισθῶμεν*) oder die Monas selbst „sich ausdehnt" (*πλατύνεται* oder *ἐκτείνεται*), wird der „schweigende" (*σιωπῶν*) Gott ein redender (*λαλῶν, διαλεγόμενος*), der ruhende (*ἀνενέργητος*) ein wirkender (*ἔχει ἐνεργείας, ἰσχύει*). Darin enthüllt sich jedoch keine zweite wesentliche Weise des göttlichen Seins, sondern es ermöglicht und begründet lediglich ein Erscheinen der Einen ungetheilten und sich gleichbleibenden göttlichen Hypostase in verschiedenen Daseinsformen (*ὁ αὐτὸς θεὸς εἷς τῷ ὑποκειμένῳ* oder *τῇ ὑποστάσει*), nach der Analogie des in den verschiedenen Charismen sich verschiedentlich darstellenden Einen heiligen Geistes, ein Eintreten der Einen göttlichen Hypostase in eine Reihe von Phasen (*μορφαί, σχήματα, πρόσωπα*), und zwar eine dreifache (*ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς*), entsprechend dem Leibe, der Seele und dem Geiste des Menschen und der Sonne, die gleichfalls Ein Wesen ist und bleibt (*ἐν μιᾷ ὑποστάσει* bleibt), aber drei Wirkungen hat: die runde Gestalt oder die volle Erscheinung (*τὸ τῆς περιφερείας σχῆμα* oder *τὸ εἶδος πάσης ὑποστάσεως*), die erleuchtende Kraft (*τὸ φωτιστικόν*) und die erwärmende Kraft (*τὸ θάλπον*). So stellt sich die Eine Gottheit der Welt gegenüber in drei verschiedenen Larven oder Angesichtern (*πρόσωπα*) dar, welche jedoch weder zugleich hervortreten, noch regellos mit einander abwechseln, sondern gemäss den Bedürfnissen der sündigen Menschheit einander ablösen. Zuerst erscheint die Monas oder, was auf dasselbe hinausläuft, der Logos unter dem Angesicht des Vaters — in der alttestamentlichen Oekonomie der Gesetzgebung, dann als Sohn — in der Menschwerdung, zuletzt als heiliger Geist — in der Aneignung der Früchte der Menschwerdung an die einzelnen Erlösten (zunächst in der Inspiration der Apostel, dem *ἐμφυσῆσαι τοῖς ἀποστόλοις*). Schon vor dieser letzten Prosopopöie hat das Dasein des

Sohnes ein Ende, nach derselben aber, d. h. nachdem der Zweck der Offenbarung völlig erreicht ist, wird auch die Erscheinung des Logos überhaupt wieder rückgängig (*ἀνάγκη δὲ καὶ πανθήσεσθαι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος, τῆς χρείας πληρωθείσης*, nach Athanas. c. Ar. 4, 25, oder *μετὰ τὴν διόρθωσιν τῶν ἀνθρωπίνων πλημμελημάτων*, nach Greg. Nyss. c. Arium et Sabell., in A. Maji coll. VIII, II, p. 4). Denn indem die Gottheit sich wieder zusammenzieht (*συστέλλεται*), geht der Logos in die Monas wiederum ein, um in ihr unterzugehen (*ἀναλελυκὼς ἐνδύει τε καὶ ἀναμέμικται τῷ πατρί* — nach Greg. Nyss. a. a. O. — oder *εἰς θεὸν ἀνατρέχει* — nach Pseudogregor. Thaumaturg. in A. Maji n. collect. VII, I, p. 171).

Diese Anschauung, welche dem christlichen Bewusstsein insofern besser, als die des Samosateners, Genüge leistet, als sie im Sohne eine Offenbarung Gottes selbst (nicht nur einer göttlichen Kraft) anerkennt, vermochte gleichwohl die des Origenes nicht wieder eigentlich zu verdrängen, obgleich letztere lange Zeit hindurch unverstanden blieb; zunächst veranlasste der Sabellianismus sogar eine einseitige Betonung desjenigen Momentes der origenistischen Lehre, welches er selbst fast völlig verleugnete, nämlich der Verschiedenheit des Sohnes vom Vater, eine einseitige Betonung, welche momentan schon vor Arius, in entscheidender und entschiedener Weise aber durch Arius in eine förmliche Umdeutung und Missdeutung der origenistischen Fassung umschlug, gleichzeitig freilich den Gegner des Arius, den Athanasius, dahin trieb, die andere Seite, die gleichfalls von Origenes hervorgehobene Homousie des Vaters und des Sohnes, nunmehr dergestalt wieder zur Geltung zu bringen, dass sie fortan nicht nur religiös, sondern auch dogmatisch zur Substanz der kirchlichen Rechtgläubigkeit gerechnet wurde. Von den hervorragenden Schülern des Origenes, Pierius, Theognostus, Gregorius Thaumaturgus und Dionysius von Alexandrien verdient der Letztgenannte eine besondere Erwähnung, weil sein friedlicher Streit mit seinem römischen Amts- und Namensbruder ein Vorspiel der arianischen Händel bildet.

Pierius, Presbyter in Alexandrien in der zweiten Hälfte des 3. Jahrh., bezeichnete (nach Phot. biblioth. cod. 119, vgl. cod. 118; Euseb. h. e. VII, 32; Epiphan. h. 69, 2) den Vater und den Sohn als *οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο*, was mit der später in der kirchlichen Theologie üblich gewordenen genaueren Ausdrucksweise nicht übereinstimmt, in der Sache aber, in der Lehre von dem Verhältniss des Sohnes zur Gottheit, keine Abweichung von Origenes verräth. Eine solche ist auch bei Theognost (Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule) nicht nachweisbar. Denn, wenn dieser wirklich (was Phot. cod. 106 nicht einmal gewiss weiss) lehrte, der Sohn sei ein Geschöpf (*κτίσμα*, vgl. Proverb. 8, 22) und stehe nur den Vernunftwesen, nicht, wie der Vater, allem Seienden vor, zugleich aber (nach Athanas. de decret. syn. Nic. c. 25), dass er „aus dem Wesen des Vaters entspross, wie aus dem Lichte der Abglanz“, so sind das lauter origenistische Aussagen, und die Inferiorität des Sohnes tritt in denselben wenigstens nicht entschiedener hervor, als bei Origenes selbst (vgl. auch Athanas. ep. 4 ad Serap. §. 11). Dasselbe gilt endlich von Gregorius Thaumaturgus, der, obgleich er den Sohn *ποίημα* (und *κτίσμα*) genannt haben soll (Basil. ep. 210, §. 5), die Wesenseinheit desselben mit dem Vater doch so rückhaltlos anerkannte, dass ihn sogar Sabellianer gern zu den Ihrigen rechnen mochten. Dagegen liegt bei Dionysius von Alexandrien ein — wenn auch unbewusster und vorübergehender — Abfall von Origenes deutlich zu Tage. Denn die in seinem um 260 erlassenen Schreiben an Ammonius und Euphranor (bei Athanas. de sentent. Dionysii c. 4) behufs Abwehr des Sabellianismus vom Sohn gebrauchte Bezeichnung „*ποίημα τοῦ θεοῦ*“ war so gemeint, dass sie sowohl die Wesensgemeinschaft mit

dem Vater, als die Ewigkeit des präexistenten Sohnes geradezu aufhob. Ausdrücklich nämlich nennt er denselben „dem Vater dem Wesen nach fremd“ (ξένος κατ᾽ οὐσίαν τοῦ πατρός, Athanas. a. a. O., vgl. auch Euseb. praep. ev. VII, 18, wonach er die ἀγεννησία für das wesentlichste Moment der Gottheit hielt), spricht ihm als Geschöpf vor seinem Werden wenn nicht jede, so doch sicher die hypostatische Existenz ab (ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται, Athan. a. a. O.) und stellt das Verhältniss des Vaters zum Sohn in Parallele mit dem Verhältnisse des Landbauers zum Weinstock und des Schiffbauers zum Schiff. Diese Wendung gab Dionysius, dem Bischof von Rom (259—269), bei dem sich mehrere Bischöfe der alexandrinischen Diöcese über jene Irrungen ihres Metropoliten (seine Behauptung, der Sohn sei ποίημα und nicht ὁμοούσιος τῷ πατρί, Athan. de syn. c. 45) beschwerten, eine willkommene Gelegenheit, seinen ägyptischen Collegen das Uebergewicht fühlen zu lassen, welches der römische Stuhl infolge einer besonderen Gewandtheit nicht sowohl in der Lösung theologischer Schwierigkeiten als in der allseitigen Würdigung der vorwiegenden religiösen Zeitstimmung und in der Feststellung der unumgänglichen Probleme schon damals besass. Er berief eine Synode und forderte auf Grund der mit dieser gepflogenen Berathung vom alexandrinischen Dionysius nähere Erklärungen (Athan. a. a. O.), ferner erliess er ein encyclisches Schreiben an die Bischöfe Aegyptens, in welchem er ausser dem Sabellianismus und dem Tritheismus (der Lehre von drei μεμερισμέναι ὑποστάσεις oder θεότητες) auch die Lehre des Dionysius von Alexandrien, den er freilich nicht reizen wollte und daher nicht nannte, verwarf (s. die Fragmente bei Athanas. de decret. Syn. Nic. c. 26, vgl. de sentent. Dionys. c. 13). Auf eine Widerlegung des Sabellius lässt er sich freilich in diesem Schreiben nicht tief ein, vielleicht eingedenk der monarchianischen Neigungen mehrerer seiner Vorfahren auf dem römischen Stuhl. Er selbst hebt die Unitas substantiae mehr im Sinne des Irenaeus, als in dem des Tertullian hervor. Der göttliche Logos, bemerkt er, müsse mit dem Gotte des Universums geeinigt sein, der heilige Geist müsse sein Dasein und seine Wohnung in Gott haben, und es sei durchaus nothwendig, dass die göttliche Trias sich in den Einen allmächtigen Gott des Universums gleichsam wie in eine Spitze zusammenfasse und versammle (Ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον· ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συγκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη). Was insonderheit den Sohn betrifft, so weist er entschieden die Leugnung der Wesensgemeinschaft desselben mit Gott und der Ewigkeit desselben zurück, die erstere durch die späterhin so bedeutungsvoll gewordene Unterscheidung des Gezeugtseins (γέννησις) von dem Geschaffensein und Gewordensein im eigentlichen Sinn (πλάσις καὶ ποίησις), die letztere durch Hinweisung auf sein wesentliches Sein im Vater als Vernunft und Weisheit, ohne welche Gott ja nie könne gewesen sein (εἰ γέγονεν ὁ υἱός, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν, εἴγε ἐν τῷ πατρί ἐστιν, ὡς αὐτός φησι, καὶ εἰ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις ὁ Χριστός). Das ἔκτισε Prov. 8, 22 (LXX) bedeute so viel wie ἐπέστησε.

Hierauf sandte der Beschuldigte eine besondere Schrift in vier Büchern — ἔλεγχος καὶ ἀπολογία — nach Rom (s. die Fragmente bei Athanas. de sentent. Dionys. c. 14 ff.), in der er zwar nicht die Heterodoxie seiner vorigen Sätze eingestand, aber doch insofern nachgab, als er auf dem Wege der Deklaration, so gut es sich thun liess, die Wesensgleichheit (Homousie) und Ewigkeit des Sohnes in jene hineindeutete. Den Vorwurf seiner Ankläger, er bekenne nicht, Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ, erklärt er für eine Unwahrheit und behauptet, er habe diesen Ausdruck, der ja in der heiligen Schrift nicht vorkomme, allerdings nicht

gebraucht, aber doch, indem er das Verhältniss Christi zu Gott mit dem der Kinder zu ihren Eltern, der Pflanze zum Samen u. s. w. verglichen habe, deutlich genug zu erkennen gegeben, dass er trotz aller (hypostatischen) Verschiedenheit den Sohn Gotte gegenüber für ὁμογενής halte. Ferner bekennt er jetzt ausdrücklich, der Sohn habe zwar sein Sein nicht aus sich, sondern aus dem Vater, aber Gott sei immer Vater gewesen (οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ, a. a. O. c. 15). Auch im Uebrigen kehrt er nicht nur zu den positiven Anschauungen der älteren Apologeten zurück, deren Termini er sich mehr als Origenes aneignet, sondern sogar zu der dieses Letzteren, dessen Bilder er mit jenen combinirt (der Sohn, sagt er jetzt, ἀπαύγασμα ὢν φωτὸς ἀϊδίου, πάντως καὶ αὐτὸς ἀΐδιός ἐστιν ... ἀπόῤῥοια νοῦ λόγος u. s. w.).

Ueber die Monarchianer dieser Zeit überhaupt handeln ausser den im vor. Paragr. angeführten Schriften von Bull, Oelrichs, Martini, Meier, und den in §§. 20 u. 21 angeführten Schriften über Hippolytus, Tertullian, Clemens Alex., Origenes, Gregor. Thaumaturg., Dionys. Alex.:

L. Lange: Gesch. u. Lehrbegriff der Unitarier vor der nicän. Synode (Beiträge zur ältesten Kirchengesch. Bd. 2) Leipz. 1831.

Baur: Lehre v. d. Dreieinigk. I, S. 243—305.

Dorner: Entwickl.-Geschichte d. Lehre v. d. Person Christi I, 497—562, 697—732, 2. Aufl.

Ueber Artemon:

J. E. Kapp: historia Artemonis et Artemonitarum, Leipz. 1737.

Ueber die Aloger:

Merkel: Aufklärung der Streitigkeiten der Aloger über die Apokalypse, Leipz. 1782.

Heinichen: de Alogis, Theodotianis atque Artemonitis, Lips. 1829.

Ueber Paulus von Samosata:

J. G. Feuerlin: de haeresi Pauli Samosat., Gött. 1741 (vgl. desselben dissertat.: Dei filium patri esse ὁμοούσιον, antiqui ecclesiae doctores in conc. Ant. utrum negarint. Goetting. 1755).

Ehrlich: de erroribus Pauli Samos. Lips. 1745.

J. B. Schwab: diss. de Pauli Samos. vita atque doctrina, Herbipoli 1839.

Frohschammer: Ueber die Verwerfung des ὁμοούσιος (Tüb. theol. Quartalschrift, 1850, I.).

Hahn: Biblioth. der Symbole, S. 91—97, 129 f.

Ueber Sabellius und den Sabellianismus:

Christian. Worm: historia Sabelliana, Frcf. et Lips. 1696.

Schleiermacher: über den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung v. d. Trinität (in Schl.'s, de Wette's und Lücke's theol. Zeitschr., H. 3, Berlin 1822, S. 295).

L. Lange: der Sabellianismus in seiner ursprüngl. Bedeutung (in Illgen's Zeitschr. für die hist. Theol. 1833, III, 2, S. 178).

Vgl. auch Beausobre: histoire de Manichée, Vol. I, p. 535 u. Mosheim: Comment. de reb. Christ. ante Const. p. 688.

Ueber Kallist:

Döllinger: Hippolytus und Kallistus, Regensburg 1853.

Ueber Beryll (ausser Schleiermacher a. a. O.):

Ullmann: de Beryllo Bostreno ejusque doctrina comm., Hamb. 1835 (vgl. Theol. Stud. u. Krit. 1836, S. 1073 f.).

Fock: diss. de Christolog. Berylli Bostr. 1843.

Rossel: Recens. von Baur's Trin. u. Menschwerd., Berl. Jahrb. 1844, No. 41—45.

Kober: Beryll von Bostra, eine dogmenhist. Untersuch., in der Tüb. theol. Quartalschr., 1848, I.

§. 24. Arianischer Streit und kirchliche Feststellung der Homousie des Sohnes mit dem Vater (318—381).

Des arianischen Streites erstes Stadium (318—328). Arius, Presbyter in Alexandrien, ein Geist ohne Ueberschwenglichkeit, von den Höhen der Speculation gleich weit entfernt wie von den Tiefen der Mystik, dagegen bewandert in den mittleren Schichten nüchterner, verständiger Kritik (auf die ihn natürliche Anlage und die Schule des gelehrten syrischen Presbyters Lucian hingewiesen hatte), in den Grenzen der formalen Logik ein scharfblickender, folgerichtiger, aufrichtiger Denker, stellte der Ueberzeugung seines Bischofs Alexander und der kirchlichen Mehrheit von der ewigen Zeugung des Sohnes (etwa seit 318) die Lehre gegenüber: Gott der Vater als der allein Ungezeugte sei zugleich der allein Ungewordene, an diesem Merkmal hange die Gottheit, welche untheilbar und ihrem Wesen nach nicht mittheilbar sei. Der Sohn dagegen stehe als der Gezeugte, folglich Gewordene, ausserhalb der Gottheit (*ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ*). Derselbe sei zwar Werkzeug der Weltschöpfung, aber auch selbst — wenngleich unmittelbar von Gott hervorgebrachte und vollkommene — Creatur, mithin sei er 1) nicht aus dem Wesen des Vaters, sondern durch den Willen Gottes aus Nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*) entstanden; 2) wenngleich nicht innerhalb der Zeit (sondern *πρὸ χρόνων καὶ αἰώνων*), doch auch nicht von Ewigkeit her gezeugt, sondern es habe einen Moment gegeben, wo er noch nicht war (*ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*); 3) sei er zwar thatsächlich ohne Sünde geblieben, aber nicht aus Nothwendigkeit, als unwandelbarer (*ἄτρεπτος, ἀναλλοίωτος*) Gott, sondern aus freiem Willen (*τῷ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ*), als an sich wandelbare (*φύσει τρεπτός*), also irrthumsfähige Creatur; 4) sein Gottesname und seine göttliche Herrlichkeit sei daher lediglich ein ihm im Vorblick auf seine Tadellosigkeit zugewandtes Geschenk des Vaters, der allein wahrer Gott sei. Dieser kühne Versuch, der auf dogmatische Sicherstellung der Gottheit Christi hindrängenden Bewegung in der Kirche Einhalt zu thun, setzte die Letztere in immer weiteren Kreisen in Aufregung; derselbe fand übrigens anfangs zwar nur bei Wenigen rückhaltlose Zustimmung, galt aber bei

einer grossen Anzahl syrischer und kleinasiatischer Bischöfe wenigstens nicht (wie in Aegypten und im Abendland) für eine eigentliche Verletzung des Kirchenglaubens. Die von einem alexandrinischen Concil unter Alexander 320 oder 321 über Arius verhängte Excommunication blieb daher ohne durchgreifende Wirkung; folgenreicher waren die Beschlüsse der von Constantin Behufs Beilegung des ihm unbequemen Conflicts berufenen ersten ökumenischen Synode zu Nicaea (325), auf welcher besonders Athanasius (damals Diakon, seit 328 Bischof von Alexandrien) und Marcellus, Bischof von Ancyra, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater verfochten, und ein Symbol mit der den Arianismus ausschliessenden Formel „ὁμοούσιος τῷ πατρί“ nicht nur von den entschiedenen Gegnern des Arius, sondern auch sowohl von dessen unentschiedenen Freunden (wie Eusebius von Nicomedien) als auch von dessen unentschiedenen Gegnern (wie Eusebius von Caesarea) mit Rücksicht auf den kaiserlichen Willen unterzeichnet wurde. Doch zeigte sich allmählich, dass gerade dieser Ausdruck, der im Orient weithin für sabellianisch galt, nur den entschiedenen Athanasianern genehm, dagegen auch der Mittelpartei, den sogenannten Eusebianern, anstössig war. Diese Wahrnehmung bestimmte den Kaiser, seit 328 den für den Staat wünschenswerthen Frieden der Kirche auf einem anderen Wege zu suchen, auf dem der Beseitigung des athanasianischen Uebergewichtes und Einflusses.

Zweites Stadium (328—355). Das veränderte Verhalten des Kaisers war nicht nur Folge einer überaus rührigen Conspiration aller Gegner des Athanasius, unter der Führung der Eusebianer, sondern gewährte denselben auch bei der weiteren Befestigung der gewonnenen Stellung einen Rückhalt, und zehn Jahre nach der Synode von Nicaea hatten die hadernden Parteien ihre Rollen dergestalt vertauscht, dass 335 den Athanasius eine Synode zu Tyrus förmlich absetzte, den längst aus der Verbannung zurückgekehrten Arius dagegen eine Synode zu Jerusalem feierlich in die Gemeinschaft der Kirche wieder aufnahm. In demselben Jahre wurde von einer Synode zu Constantinopel der andere Hauptgegner des Arius, Marcellus von Ancyra, abgesetzt, welcher übrigens mit Athanasius nur in gewissen Negationen übereinstimmte. Denn da Marcell mit der Wesensverschiedenheit auch die persönliche Unterschiedenheit des präexistenten Logos vom Vater, sowie die Zeugung des Ersteren in Abrede stellte, als Sohn vielmehr lediglich den menschgewordenen Logos betrachtete, so stand er offenbar dem Sabellius näher, als dem Athanasius, während sein Schüler Photin von Sirmium den Samosatenismus wieder aufnahm. Weder vor noch nach 335 liess nun freilich der Kaiser die nicänischen Beschlüsse offen antasten,

selbst Arius hatte seine Wiederaufnahme durch scheinbare Anbequemung an dieselben erkaufen müssen; indessen, einmal zur Herrschaft gelangt, wagten die Eusebianer, in ihren auf der Kirchweihsynode zu Antiochien („in encaeniis“, 341) hintereinander aufgestellten vier nicht heterodoxen, aber farblosen Einigungsformeln das entscheidende ὁμοούσιος wenigstens wegzulassen; in der (344, gleichfalls auf einer antiochenischen Synode zu Stande gekommenen) „langzeiligen“ (μακρόστιχος) Formel schlossen sie dieses Prädicat durch Einfügung des davon wesentlich verschiedenen „ὅμοιος κατὰ πάντα“ sogar deutlich aus, setzten also an die Stelle der Wesensgleichheit eine blosse Wesensähnlichkeit. Zwar hatten sie nicht verhindern können, dass auf der grossen Synode zu Sardica (343) die auf den weströmischen Kaiser Constans, den römischen Stuhl und die Mehrzahl der occidentalischen Bischöfe gestützte athanasianische Partei sich von neuem mit voller Entschiedenheit öffentlich zur nicänischen Lehre von der Homousie bekannte; nur die Bedeutung einer ökumenischen Kirchenversammlung, welche derselben zugedacht war, hatten sie ihr dadurch zu rauben gewusst, dass sie, zur Stelle gekommen, sich von der sardicensischen Versammlung fernhielten und in dem benachbarten Philippopolis ein abgesondertes Concil hielten (welches das später auch auf der ersten Synode zu Sirmium 351 reproducirte antiochenische Bekenntniss vom Jahre 341 festhielt). Aber nach dem Tode des Constans († 350) wussten die Werkzeuge des Constantius (der seit 353 auch den Occident beherrschte) auch auf zwei abendländische Synoden (zu Arles 353, zu Mailand 355) einen derartigen Druck auszuüben, dass sie -- und scheinbar mit ihnen die occidentalische Kirche — der Verurtheilung des Athanasius beitraten.

Drittes Stadium (355—381). Dieser (äusserlich betrachtet) vollständige Erfolg war das Ergebniss langjährigen Zusammenstehens aller Gegner des ὁμοούσιος wider Athanasius. Allein, sobald der Sieg erfochten war, klaffte die lange verdeckte innere Zwiespältigkeit der drei bis dahin verbündeten Fractionen. Es zeigte sich jetzt ganz klar, dass es ausser den Nicänisten oder Athanasianern nicht nur eine streng arianische Partei gab (jetzt unter Aëtius und Eunomius), sondern auch die von der arianischen ohnehin verschiedene eusebianische sich in eine arianisirende (jetzt unter Ursacius, Valens und Acacius) und eine dem Nicaenum etwas näher stehende Fraction (jetzt unter Basilius von Ancyra und Georg von Laodicea) gespalten hatte. Letztere wurde seit ihrer Fractionssynode zu Ancyra (358) die „semiarianische“ genannt; sie hielt an den antiochenischen Formeln von 341 und 344 fest, ihr Schibboleth blieb das ὅμοιος τῷ πατρὶ

κατ' οὐσίαν (die Wesensähnlichkeit — Homöusiasten), und mit diesem drang sie auf der dritten Synode zu Sirmium (358) durch. Die strengen Arianer ihrerseits nahmen nicht ferner Anstand, ihre Ansicht von Christus offen durch das Attribut ἀνόμοιος (τῷ πατρὶ) κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα zu kennzeichnen (Wesensunähnlichkeit — Anomöer). Ihre Schroffheit schmälerte ihren Einfluss bei Hofe. Anders stand es mit der arianisirenden Mittelpartei, welche vorgab, eine Versöhnung der Streitenden und der Friede der Kirche sei am ersten zu hoffen, wenn man davon ganz absehe, was der Sohn dem Wesen nach (κατ' οὐσίαν) gegenüber dem Vater sei, und ihn nur eben überhaupt als ὅμοιος (τῷ πατρί) hinstelle (Aehnlichkeit — Homöer). Die dem Hofe nahestehenden Vertreter dieser Ansicht gewannen schon auf der zweiten Synode zu Sirmium (357) die Oberhand; und obgleich (s. vorher) die dritte (358) ihnen nicht ohne augenblicklichen Erfolg entgegentrat, und ihre mehr politischen als theologischen Motive nicht nur den Athanasianern, sondern auch den Ernsteren unter den Semiarianern anstössig erschienen, so erpressten die Homöer doch 359 eine ostensible Zustimmung der ganzen Kirche, deren abendländische Hälfte der Kaiser durch die (in Wahrheit nicänistisch gesinnte) Synode zu Ariminum, deren morgenländische Hälfte er durch einen an's Hoflager entbotenen Ausschuss der in demselben Jahr zu Seleucia gehaltenen (in Wahrheit semiarianisch gesinnten) Versammlung vertreten sah. Das officielle staatskirchliche Bekenntniss lautete also nunmehr lediglich dahin, der Sohn sei dem Vater ähnlich, und während 355 die verbündeten Antinicäner insgesammt ihrer Alleinherrschaft die Krone aufgesetzt hatten, waren jetzt die Homöer (auf Kosten der früher mit ihnen verbündeten semiarianischen Eusebianer) im Besitze derselben. Der Ausschliessung des Nicänismus war die des Semiarianismus gefolgt. Allein gerade diese Niederlage führte eine durch Genehmigung der Homousie vollzogene Aussöhnung der gemässigten Semiarianer mit Athanasius herbei, welche Letzterer durch eine nicht laxe, aber milde Beurtheilung aller Nebenfragen (z. B. auf der Synode zu Alexandrien 362) erleichterte, während die Homöer nunmehr geradezu in's arianische Lager übergingen; und als nach dem Tode des Constantius (361) nicht nur die diplomatisch-politischen, sondern auch die theologischen Vermittlungs- und Unionsversuche im Wesentlichen aufhörten, gab es im Grunde wieder nur zwei Parteien, die arianische und die athanasianische. Letztere nun wurde zwar von Valens (364—378 oströmischem Kaiser) heftig verfolgt; indessen ihre theologische Ueberlegenheit war, namentlich seitdem auch die drei berühmten Kappadocier Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz und Gregor von

Nyssa für das nicänische Bekenntniss eintraten, erwiesen und im Abendland stützte sie ohnehin der weltliche Arm. Ihr schliesslicher Sieg konnte daher nicht ausbleiben und fand in den Schlüssen der zweiten ökumenischen Synode (zu Constantinopel, 381) seine endgültige kirchliche Sanction, indem diese Kirchenversammlung sich in dem von ihr angenommenen Symbol zur nicänischen Lehre von Christus bekannte, in folgender Fassung: „Wir glauben . . . an Einen Herrn Jesus Christus, den eingebornen Sohn Gottes, der aus dem Vater vor allen Aeonen gezeugt ward, Licht aus Licht, wahren Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleiches Wesens (*ὁμοούσιον*) mit dem Vater, durch welchen Alles gemacht ward.“

Beide Dionyse hatten sich gegen den Sabellianismus erklärt; indessen die Verwerfung desselben war keine vollständige, doctrinell wenigstens nicht durchgeführt. Denn die von dem römischen urgirte Zusammenfassung der Trias in den einen Gott als Spitze (*κορυφή*) schliesst eine sabellianische Deutung mindestens nicht aus. Der alexandrinische Dionys aber eignete sich sogar einen ächt sabellianischen Terminus an, indem er in seiner Vertheidigung (Athanas. de sentent. Dionys. §. 17) bekannte: *ἡμεῖς μὲν εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.* In der That war es ausserordentlich schwer, mit Origenes ausser dem Monotheismus die Gottheit oder Homousie und zugleich die Besonderheit des Sohnes zu behaupten, wenn man es nicht irgendwie in der Weise Sabell's wollte; und wenn die moderne Lehre von der ontologischen Trinität, welche nicht drei Personen, sondern nur drei wesentliche Subsistenzweisen in Gott unterscheidet, von denen die beiden letzten nur insoweit für subordinirt gelten, als eine logische Superiorität für das erste Princip unerlässlich ist, schon dem Origenes zugeschrieben wird (wie diess z. B. Niedner thut), so rückt man den Origenes dem Sabell mindestens sehr nahe. Tritt aber sowohl das Subordinatianische als auch die persönliche Selbstständigkeit des Sohnes bei Origenes in der That stärker hervor, als es nach dieser Auffassung scheint, so kann daneben die Homousie, die er gleichfalls betonte, nicht bestehen. Diess erkannte Arius, und da demselben die schon ursprüngliche wahrhaft persönliche Selbstständigkeit des Sohnes (in der Präexistenz) ebensowohl wie der Monotheismus, folglich die Inferiorität des Sohnes feststand, so liess er die Homousie fallen.

Von Geburt, wie es scheint, ein Libyer (Epiphan. h. 69, 1), bildete er sich seine theologischen Ueberzeugungen unter dem Einflusse des als Gelehrter sowohl wie als Märtyrer berühmt, als Christolog berüchtigt gewordenen Hauptbegründers der syrischen Theologenschule, des antiochenischen Presbyters Lucian, welcher in der Logologie der monarchianisch nüchternen Richtung des Paul von Samosata folgte (Theodoret. h. e. I, 4 u. 5, vgl. auch Epiphan. Ancorat. c. 33 und Sozom. h. e. III, 5). Seine eigene Laufbahn eröffnete er jedoch auf dem für die Fortpflanzung der kritischen antiochenischen Theologie schon damals ganz ungeeigneten Boden der ägyptischen Kirche; in Alexandrien zum Diakon, dann zum Presbyter und zum Vorsteher der Kirche Baukalis geweiht, gerieth er um 318 mit seinem Bischof, Alexander von Alexandrien, welcher sich zur origenistischen Lehre von der ewigen Zeugung des Sohnes bekannte, in Conflict (über die erste äussere Veranlassung dieses Conflicts stimmen die Nachrichten — Socrat. h. e. I, 5, Sozom. h. e. I, 15, Theodoret h. e. I, 2, Epiphan. h. 69, 3 — nicht überein).

Arius scheint von Anfang an (Socr. a. a. O.) der Lehre von der Ewigkeit der Zeugung des Sohnes die Sätze gegenübergestellt zu haben, derselbe habe einen Anfang des Seins gehabt und sei nicht aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen, sondern aus nichts geschaffen. Da er dieselben nicht zurücknahm, sondern, gestützt auf die mehr oder minder entschiedene Zustimmung mancher orientalischen Bischöfe, bosonders des Hofbischofs Eusebius von Nikomedien (in Bithynien, vgl. den Brief desselben an den Bischof Paulinus von Tyrus, dessen Abfassungszeit freilich ungewiss ist, bei Theodoret h. e. I, 6), aufrecht erhielt, berief Alexander 320 oder 321 ein Concil nach Alexandrien, welches den Arius nebst seinen Anhängern aus der Kirchengemeinschaft ausschloss (Socrat. h. e. I, 6); ausserdem erliess derselbe Briefe an die orthodoxen Bischöfe der anderen Provinzen, in welchen er des Arius Irrlehre näher darlegte und dessen Excommunication rechtfertigte (s. Athanas. epist. synodal. T. I, 1 p. 313 ed. Patav. 1777; Socrat. h. e. I, 6; Theodoret h. e. I, 4). Arius verliess inzwischen Aegypten und begab sich nach Palästina. Von dort richtete er ein Schreiben (s. dasselbe bei Theodoret h. e. I, 4 und Epiphan. h. 69. 6) an Euseb von Nikomedien (der, wie er, ein Schüler Lucian's, sein *„συλλουκιανιστής“* war), in welchem er sich über Alexanders Verfahren und Lehrart beschwerte, und ein zweites von Nikomedien aus, wo er den Euseb aufgesucht hatte, an Alexander (s. dasselbe bei Athanas. de syn. Arim. et Seleuc. c. 16 und Epiphan. h. 69, 7), welchen er demnächst nochmals von seiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen versuchte. Beide Briefe kommen als Urkunden des arianischen Lehrbegriffs in Betracht, ausserdem des Arius gleichfalls in Nikomedien verfasste Hauptschrift, *Θάλεια* betitelt (s. die Fragmente bei Athanas., bes. orat. I c. Arianos, c. 5 f., und de synodis c. 15). In Bithynien war sein Anhang so gross, dass eine in dieser Provinz gehaltene Synode (Sozom. I, 15) sich für ihn verwandte; ferner stellte sich der Kaiser Constantin, welcher eine Versöhnung der Streitenden dringend wünschte und für möglich hielt, in seinem Schreiben (vollständig bei Euseb. vita Constant. II, c. 64—72, vgl. auch Socrat. h. e. I, 7) an ihn und an den Bischof Hosius von Corduba beiden in Alexandrien einhändigte, über die Parteien, und als 325 der immer grössere Dimensionen annehmende Streit vor die nicänische Synode kam, war es anfangs zweifelhaft, ob Arius unterliegen würde.

Was nun die Lehre dieses Letzteren anlangt, so beruht dieselbe vor Allem auf einer einseitigen Hervorhebung, Deutung und Ausbeutung des auf die Gottheit (den mit dieser identificirten Vater) angewandten Begriffs der Ungezeugtheit (des *ἀγέννητος εἶναι*), in welchem er das vor allen anderen das Wesen der Gottheit begründende Merkmal erblickte, oder — was auf dasselbe hinausläuft — des auf Christus angewandten Begriffes der Zeugung. Wenn er diesen dagegen verwahrte, dass er, auf das Ausgehen des Logos vom Vater bezogen, Uebertragung eines Theiles des eigenen Wesens bedeute, so that er nichts anderes, als was schon Origenes gethan hatte. Er that es aber so, dass — im entschiedensten Widerspruch mit Origenes, zugleich der Begriff der Mittheilung des eigenen Wesens überhaupt unterschlagen wurde, indem er diesen mit dem Begriff der Theilung zusammenfasste (vgl. seine Worte im Briefe an Alexander: *εἰ τὸ ἐκ γαστρὸς καὶ τὸ „ἐκ πατρὸς ἐξῆλθον καὶ ἥκω“ ὡς μέρος τοῦ ὁμοουσίου καὶ ὡς προβολὴ ὑπό τινων νοεῖται, σύνθετος ἔσται ὁ πατήρ*, Epiphan. h. 69, §. 8). Er verflachte also die Zeugung in eine blosse Hervorbringung, das Gezeugtsein in ein Gewordensein. Der Ungezeugte ist ihm daher Gott oder der Vater als der Ungewordene, als der, welcher der Ursächlichkeit und der Zeit nach kein Princip vor und über sich hat, sondern von sich selbst sein Wesen hat (*ἔχων τὸ εἶναι ἐξ αὐτοῦ*) und ewig ist, und zwar schlechthin allein (*ἄναρχος μονώτατος*). Diese Ausleerung des Bildes

der Zeugung, bei welcher nur das Moment der unmittelbaren Hervorbringung unangetastet blieb, würde aber zu einer wesentlichen Abweichung von der bisherigen Kirchenlehre nicht nothwendig geführt haben, wäre nicht ein Monotheismus hinzugetreten, der so jüdisch spröde war, dass Arius hinter jeder Unterscheidung nicht nur von Personen, sondern auch von mehreren wesentlichen Subsistenzweisen und Relationen innerhalb der Einen Gottheit den Gedanken eines Zusammengesetztseins aus Theilen witterte. Daher die an und für sich allerdings natürliche Weigerung, den Sohn als *μέρος ὁμοούσιον τοῦ πατρός* zu fassen oder die Monas (angeblich mit Sabellius) zu theilen (*διαιρεῖν*, Epiph. l. l. §. 7); daher aber auch die Weigerung, zuzugeben, dass der Sohn zugleich mit dem Vater das Sein hat (*οὐδὲ ἅμα τῷ πατρὶ τὸ εἶναι ἔχει, ὥς τινες λέγουσι τὰ πρός τι, δύο ἀγεννήτους ἀρχὰς εἰςηγούμενοι*, l. l. §. 8). Aus der so gefassten Untheilbarkeit Gottes folgte aber die Unmittheilbarkeit des Wesens des Vaters und aus der Verbindung jener Umsetzung der Zeugung in eine blosse Hervorbringung mit der Leugnung jedes innergöttlichen Processes ergab sich mit Nothwendigkeit, dass der Sohn wesentlich ausserhalb der Gottheit steht. Hiernach ist der Sohn dem Vater weder wesensgleich, noch aus dem Wesen des Vaters gezeugt: *οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρός, ... οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας* (Athan. orat. c. Ar. I, 9); *ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατήρ* (Athan. de syn. §. 15), und daraus folgt, 1) dass er nicht ewig ist (*πρὶν γεννηθῇ ἤτοι κτισθῇ ..., οὐκ ἦν, ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν· — ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱός* — Epiph. h. 69, 6 —; *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*, Athan. orat. c. Ar. I, 5); 2) dass das Princip seines Daseins nicht das Wesen, sondern nur der Wille Gottes ist (*θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη*, Epiph. h. 69, 6); 3) wenn man hinzunimmt, dass es ursprünglich ausser Gott als dem Seienden nur Nichtseiendes, also kein Substrat der Schöpfung gab, dass er aus Nichtseienden hervorging (*ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν ... καθότι οὐδὲ μέρος τοῦ θεοῦ οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός*, Epiph. h. 69, 6. — *Καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γεγονε*, Athan. or. c. Ar. I, 5); 4) dass er also ein Geschöpf ist (*κτίσμα καὶ ποίημα*) und zwar ein in intellectueller Beziehung beschränktes (der vollen Gotteserkenntniss ermangelndes, *οὐ γινώσκει ἀκριβῶς ὁ λόγος τὸν πατέρα*, Athan. or. c. Ar. I, 9), in moralischer Beziehung aber seiner Natur nach veränderliches, folglich an und für sich auch der Verirrung fähiges (*τῇ μὲν φύσει ὥσπερ πάντες οὕτως καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός*, Athan. a. a. O. I, 5). Der Gedanke, dass der Sohn ein Geschöpf sei, ist aber nicht folgerichtig ausgebeutet, vielmehr macht Arius, sei es aus Accommodation oder (was wahrscheinlicher ist) aus Ueberzeugung, der Kirchenlehre gewisse Zugeständnisse, ohne welche er im 4. Jahrhundert von vornherein nicht hätte hoffen können, innerhalb der Kirche geduldet zu werden. Er gesteht nämlich zu: 1) dass Christus sündlos blieb; 2) dass er nicht erst durch seine Menschwerdung entstand; 3) dass die Welt durch ihn geschaffen ward; 4) dass er sogar irgendwie Gott genannt werden könne. Hieraus ergaben sich folgende nähere Declarationen seiner Negationen: 1) obgleich Christus, da er seinem Wesen nach nicht Gott ist, auch nicht mit Nothwendigkeit sündlos blieb, so blieb er es doch thatsächlich durch den richtigen Gebrauch seiner creatürlichen Freiheit (*τῷ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ ἕως βούλεται μένει καλός*, Athan. or. c. Ar. I, 5), in diesem Sinne ist er *ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος* (Epiphan. a. a. O. §. 7); 2) obgleich nicht ewig, entstand er doch, weil vor der Welt, nicht erst innerhalb der Zeit (*ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, ἀχρόνως πρὸ πάντων*, Epiph. a. a. O. §. 8); 3) zwar selbst ein Geschöpf, ist er doch vorzüglicher, als alle anderen Geschöpfe, weil unmittelbar von Gott hervorgebracht (*κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον*, a. a. O. §. 7), ferner ist er Werkzeug und Mittler der Weltschöpfung (*δι' οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας καὶ τὰ λοιπὰ πεποίηκεν* [*ὁ θεός*], a. a. O.); 4) obgleich er nicht wahrer Gott (*οὐκ ἀληθινὸς θεός*), ja nicht einmal

der wahre und alleinige Logos des Vaters ist, vielmehr ausser und vor ihm ein anderer Logos in Gott war (*λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ*, Athan. or. c. Ar. I, §. 5), so erhielt er doch Antheil an der Weisheit, Vernunft und Gottheit Gottes (*μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη*, a. a. O. §. 9), so dass er Logos, Weisheit und Sohn Gottes, ja Eingeborner und voller Gott (*πλήρης θεός*) genannt werden konnte (*ὁ θεὸς ὠνόμασεν αὐτὸν λόγον καὶ σοφίαν καὶ υἱόν*, ebdas. §. 5), und, indem Gott voraussah, dass er von seiner Freiheit vollkommen tadellosen Gebrauch machen werde, gab er ihm im Voraus jene Herrlichkeit, welche er sich nachmals durch Tugend verdiente (*προγινώσκων ὁ θεὸς ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν προλαβὼν αὐτῷ ταύτην τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἄνθρωπος καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα*, ebdas.).

Der erste namhafte Bestreiter dieser Theorie war Bischof Alexander von Alexandrien, in dessen beiden noch vorhandenen Briefen (Alex. ep. ad Alex. episc. bei Theodoret h. e. I, 4 und Alex. ep. ad Catholicos b. Socrat. h. e. I, 6) dieselbe nicht nur verworfen, sondern auch bereits mit (namentlich biblischen) Gründen bekämpft wird. Eine umfassende und tief eingehende Widerlegung unternahm aber erst Athanasius, vorläufig und mündlich schon während des nicänischen Concils (Sozom. I, 17; Theodoret h. e. I, 26), förmlich sodann in Schriften nach demselben (s. oben §. 20, S. 145). Auf dem Concil selbst standen sich nicht nur zwei, sondern mindestens bereits drei, wahrscheinlich aber vier Parteien gegenüber Die Führer derselben waren ausser Arius einerseits und Athanasius (damals noch Diakon) andererseits Eusebius von Nikomedien und Eusebius von Caesarea. Letzterer machte, indem er die sich aufdrängende Nothwendigkeit, entweder in die eine oder in die andere Seite den Schwerpunkt zu verlegen, nicht klar erkannte, den Versuch, alle wesentlichen Seiten der origeneischen Fassung irgendwie aufrecht zu erhalten, mit Einschluss der Subordination des Sohnes, welche er jedoch stärker hervorhob, als Origenes. Eusebius von Nikomedien aber näherte sich dem Arius, dessen Consequenz und Offenheit ihm und seiner Partei freilich fehlten, daher sie am liebsten hinter mehrdeutige biblische Ausdrücke sich zurückzog. Auch Athanasius knüpfte an Origenes an, suchte indessen, abgesehen von dem Prädicat der Zeugung, alle wirklich oder vermeintlich auf Unterordnung des Sohnes hinauslaufenden Bestimmungen desselben zu beseitigen. Ihm sich anschliessend eignete sich die Synode, deren antiarianischer Mehrheit das Dringen der Freunde oder unentschiedenen Gegner des Arius auf unbestimmte biblische Ausdrücke mit Grund verdächtig erschien, in Beziehung auf Christus die Formel an, dass derselbe „aus dem Wesen Gottes" (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ*) und „gleiches Wesens" (*ὁμοούσιος*) mit dem Vater sei (Athanas. de decret. Syn. Nic. c. 20). Namentlich an diesem letzteren Ausdruck nahm freilich anfangs auch Eusebius von Caesarea Anstoss und legte daher ein Symbolum vor, in welchem derselbe vermieden war. Indessen auch der Kaiser, der durch Begünstigung der muthmasslichen Majorität den Streit am schnellsten zu schlichten hoffte, legte auf denselben Werth (Theodoret h. e. I, 12), und diesem Umstande ist — zwar nicht zuzuschreiben, dass das *ὁμοούσιος* überhaupt zur Geltung kam, wohl aber, dass ein dasselbe enthaltendes Symbolum nach langen Kämpfen nicht nur schliesslich auch von beiden Euseb., sondern mit Ausnahme des Arius, des Secundus von Ptolemais und des Theonas von Marmarica von allen (nach Euseb. vita Const. III, 8 mehr als 250) anwesenden Bischöfen unterzeichnet wurde. Der betreffende Passus dieses nicänischen Bekenntnisses lautet folgendermaassen: „Wir glauben an Einen Gott, allmächtigen Vater, alles Sichtbaren und Unsichtbaren Schöpfer, und an Einen Herrn Jesus Christus, den Sohn Gottes, gezeugt aus dem Vater als Eingeborner, d. i. aus dem Wesen (*ἐκ τῆς οὐσίας*) des Vaters, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus wahrem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, gleiches Wesens mit dem Vater

(γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί), durch welchen Alles gemacht ward. Diejenigen aber, welche sagen: es gab einen Moment wo er nicht war (ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν), und ehe er gezeugt wurde, war er nicht, und er ist aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) entstanden, oder behaupten, er sei aus einer anderen Substanz oder Wesenheit (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας), oder der Sohn Gottes sei geschaffen (κτιστόν) oder veränderlich (τρεπτόν) oder wandelbar (ἀλλοιωτόν) — belegt die allgemeine Kirche mit dem Bann" (ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία). (s. Athanas. de decret. Syn. Nic. ed. Patav. T. I, 1 p. 188).

Dieses Ergebniss bildete jedoch nicht den Schlusspunkt des Streites, vielmehr das Object einer mehr als funfzigjährigen Fortsetzung desselben. Die abendländische und der grösste Theil der ägyptischen Kirche fanden zwar in demselben den endgültigen Ausdruck ihres Glaubens; die Mehrzahl der asiatischen Bischöfe bestand dagegen aus „Eusebianern", und von diesen bekannten sich selbst die Gemässigteren im Grunde von Anfang an mehr nur zu der im nicänischen Symbolum enthaltenen Ablehnung des eigentlichen Arianismus, als zur Lehre des Athanasius. Die Lehre von der Homousie hatten sich dieselben schon in Nicaea nur mit Widerstreben und nur äusserlich angeeignet; allmählich suchten sie sich derselben daher wieder zu entledigen, vorerst strebten sie aber nur nach Wiederherstellung ihres Einflusses im Allgemeinen, nach Duldung ihrer im Geheimen gehegten vom Nicaenum abweichenden Doctrin oder nach Beseitigung des moralischen Uebergewichts, welches die Homousianer 325 erlangt hatten. Die Thatsache, dass seit diesem Jahre das athanasianische Dogma als der alleinige vom Staate sanctionirte Ausdruck der kirchlichen Rechtgläubigkeit galt, empfanden sie als einen mit allen möglichen Mitteln abzuschüttelnden Druck. Die nach dem Tode Alexanders († 328, nicht, wie man bisher gewöhnlich annahm, 326) erfolgte Erhebung des unerschütterlichen Athanasius auf den bischöflichen Stuhl von Alexandrien musste ihnen daher sehr unwillkommen sein. Indessen dieses Ereigniss erhielt ein Gegengewicht an dem gleichzeitig eintretenden Umschlagen der Politik des Kaisers, welcher seit 328 in der Consequenz des Athanasius und seiner Anhänger ein unbequemes Hinderniss der Versöhnung der Parteien, die ihm vor Allem am Herzen lag, erblickte. Während er daher aufhörte, die Homousianer gegen die Angriffe der wieder kühner auftretenden Eusebianer (die z. B. 330 auf einer Synode in Antiochien den nicänistisch gesinnten Bischof Eustathius u. a. wegen Sabellianismus absetzten) zu schützen, lud er (330 oder 331) den aus der Verbannung zurückgerufenen Arius nach Constantinopel an seinen Hof, trat den gegen die Person des Athanasius (vorerst nur nebenbei auch gegen dessen Lehre) gerichteten Verleumdungen nicht mehr entgegen und liess es geschehen, dass diesen eine Synode zu Tyrus 335 förmlich absetzte, den Arius dagegen bald darauf in demselben Jahr eine Synode zu Jerusalem feierlich in die Kirchengemeinschaft wieder aufnahm; 336 (nicht 335) wurde Athanasius nach Trier verbannt, und weder der Tod des Arius († 336), noch der Constantins des I. († 337), noch die Restitution des Athanasius (338), der schon 340 wieder aus Alexandrien fliehen musste, änderte etwas an der Thatsache, dass die Eusebianer, unter deren Schutz jetzt auch die Arianer ungefährdet blieben, immer mehr die Oberhand gewannen. Zwar wagte Niemand, die Gültigkeit der nicänischen Beschlüsse wieder offen in Frage zu stellen, selbst Arius (vgl. dessen dem Constantin überreichtes Glaubensbekenntniss bei Socrat. h. e. I, 26, bei Hahn Bibl. d. Symb. S. 192) hatte seine Wiederaufnahme durch Accommodation an dieselben erkauft; indessen auf dem Wege bloss eklektischer Anlehnung (wobei man das entschiedene und entscheidende ὁμοούσιος ignoriren konnte), sowie tendentiöser Auslegung konnte denselben die Spitze abgebrochen werden. Darauf zielten in der That die vier neuen Unions-Formeln ab, welche

die herrschende eusebianische Partei auf der Kirchweih-Synode zu Antiochien („in encaeniis“, 341) hintereinander aufstellte und welche durch Weglassung des ὁμοούσιος, sowie durch unbestimmte Ausdrücke den Arianismus schonten, wenngleich sie im Uebrigen orthodox lauteten (s. dieselben bei Athanas. de synod. §. 22—25, Hahn, Bibl. d. Symb. S. 148 f.).

Vergebens suchte die athanasianische Partei, welche sich seit dem Tode Constantins auf den occidentalischen Kaiser Constans und die römischen Bischöfe stützte, demgegenüber vermittelst einer allgemeinen Synode den reinen Nicänismus wieder zu allgemeiner Anerkennung zu bringen. Denn in Sardica (dem heutigen bulgarischen Sophia, früher zu Thracien gerechnet, später Hauptstadt von Dacia ripensis), unweit der Grenze des östlichen und des westlichen Reiches, kam zwar 343 (nach herkömmlicher Ansicht freilich erst 347, s. dagegen Hefele, Conc.-Gesch. I, 513) wirklich eine grosse Kirchenversammlung zu Stande. Allein die Eusebianer, welche, sobald sie angekommen waren, merkten, dass sie einer vorzugsweise abendländischen Uebermacht von Anhängern des Athanasius gegenüberstehen würden, waren schlau und herrschsüchtig genug, um an den sardicensischen Verhandlungen gar nicht theilzunehmen, und hielten in dem benachbarten Philippopolis ein besonderes Conciliabulum, um sodann in dem ihnen mehr befreundeten Osten ihre Siegeslaufbahn fortzusetzen. Auf einer neuen antiochenischen Synode bekannten sie sich 344 in der sogenannten ἔκθεσις μακρόστιχος (formula prolixa, bei Athanas. de synod. §. 26, Hahn a. a. O. S. 151) von neuem zu den Satzungen des vierten antiochenischen Symbolums (von 341), ebenso auf der ersten Synode zu Sirmium (351, s. die erste sirm. Formel bei Hahn S. 160). Das nicänische ὁμοούσιος liessen sie aber schon in der ἔκθεσις μακρόστιχος (Hahn, S. 155, No. VI) nicht mehr einfach weg, sondern setzten nunmehr an die Stelle der Wesensgleichheit ausdrücklich die Wesensähnlichkeit, indem sie von dem aus dem Willen des Vaters gezeugten (a. a. O. No. VIII) Sohne sagten, er sei dem Vater ὅμοιος κατὰ πάντα; und was ihnen bei Lebzeiten des Constans zu Sardica nicht gelingen konnte, das setzten sie nach dem (350 erfolgten) Tode desselben gleichfalls durch: die Verwerfung des Athanasius auch von Seiten des Abendlandes. Diese wussten die Werkzeuge des Constantius auf den Synoden zu Arles (353) und zu Mailand (355) zu erzwingen.

Bei diesem negativen Ergebniss konnte jedoch die Staatsgewalt nicht stehen bleiben, vielmehr musste sie, nachdem sie mit der Verwerfung des Athanasius als des Repräsentanten des ächten Nicänismus (äusserlich) überall durchgedrungen war, die für sie allein noch in Betracht kommenden Antinicäner um eine wennschon farblose positive Formel zu sammeln beflissen sein. Diess aber war nicht leicht, weil, sobald die Gegner der Homousie (355) den Athanasianismus völlig lahmgelegt hatten, unter diesen selbst die inneren Gegensätze zum Ausbruch kamen, welche die politisch Klugen unter denselben um des gemeinsamen Feindes willen bis dahin zurückgedrängt hatten; und zwar standen sich noch immer die drei Parteien gegenüber, deren Vertreter zu Nicaea Eusebius von Caesarea, Eusebius von Nicomedien und Arius gewesen waren. Der ersten derselben, welche von jetzt an, wenigstens seit 358, die semiarianische (Ἡμιάρειοι) oder homöusiastische hiess, und deren Häupter nunmehr Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea waren, galt der Sohn für „dem Wesen nach dem Vater ähnlich“ (ὅμοιος τῷ πατρὶ κατ' οὐσίαν); die entgegengesetzte neuarianische, welche nach ihren nunmehrigen Vertretern (Aëtius von Antiochien und dem Kappadocier Eunomius) bald als die der Aëtianer, bald als die der Eunomianer bezeichnet wurde, lehrte jetzt offen, der Sohn sei anderen Wesens, als der Vater (ἑτέρας οὐσίας), weil demselben „dem Wesen nach und in Allem unähnlich“ (ἀνόμοιος κατ' οὐσίαν καὶ

κατὰ πάντα); daher die Namen: Anomöer, Heterusiasten, Exukontianer. Die nunmehrige Mittelpartei endlich verwarf alle Bestimmungen über die *οὐσία* des Sohnes, folglich auch die Wesensähnlichkeit, liess sich aber das vieldeutige Attribut der Aehnlichkeit gefallen (welches sie noch obendrein gelegentlich durch ausdrückliche Beschränkung auf Wollen und Wirken, *θέλημα καὶ ἐνέργεια*, unschädlich zu machen wusste). An die Spitze dieser Mittelpartei traten die bei Hofe einflussreichen Bischöfe Ursacius und Valens, welche auf der zweiten (grossen) Synode zu Sirmium (357) ihre zwar nicht arianische, aber doch arianisirende Formel durchsetzten (die sogen. zweite sirmische, auch das *ὁμοιούσιος* umgehende, bei Hahn a. a. O. S. 165). Constantius erkannte jedoch alsbald, dass eine Einigung nicht ohne ein Zugeständniss an die Homöusiasten zu Stande kommen könne, welche jetzt innerhalb des enger gezogenen Kreises eine ähnliche Rolle spielten, wie vordem die Homousiasten vor und unmittelbar nach dem nicänischen Concil. Die zweite sirmische Formel verwarfen dieselben auf ihrer Fractionssynode zu Ancyra in Galatien (358), reproducirten dagegen das 341 zu Antiochia aufgestellte (dann zu Philippopolis 343 und zu Sirmium 351 wiederholte) Bekenntniss und verschafften diesem auf der dritten Synode zu Sirmium (358) auch allgemeine Anerkennung, ja Constantius scheint beabsichtigt zu haben, ein neues Symbolum Nicaenum, welches zwar nur die Wesensähnlichkeit, aber doch die Wesensähnlichkeit sanctioniren sollte, von den Vertretern der ganzen Kirche feststellen zu lassen (vgl. Sozom. IV, 16 mit Socrat. II, 37). Aber Ursacius und Valens wussten diess zu hintertreiben, sie empfahlen dem Kaiser eine Theilung und setzten nicht nur durch, dass 359 die Occidentalen nach Ariminum, die Orientalen dagegen nach Seleucia (in Isaurien) berufen wurden, sondern auch, dass beiden Synoden eine zwischen Semiarianismus und Arianismus schwebende Formel vorgelegt wurde, der ariminensischen Versammlung die sog. dritte sirmische, am Hoflager zu Sirmium durch einen Compromiss von Homöusiasten und Homöern 359 zu Stande gekommene, der seleucenischen eine ähnlich lautende. Jene sirmische Formel enthielt an Einer Stelle das blosse *ὅμοιος*, an einer anderen dasselbe mit dem dem Semiarianismus günstigen Zusatz *κατὰ πάντα*, schloss aber den Ausdruck *οὐσία* förmlich aus (s. dieselbe bei Hahn a. a. O. S. 167). Beide Versammlungen waren diesem Compromiss abgeneigt, die ariminensische war sogar nicänistisch gesinnt; aber, theils geschreckt durch Drohungen, theils getäuscht durch Vorspiegelungen, nahmen die zu Ariminum versammelten Bischöfe, müde der im tiefsten Grunde unfruchtbaren Verhandlungen, zuletzt die (durch Weglassung des *κατὰ πάντα*, also im Grunde zu Gunsten der Homöer) modificirte dritte sirmische Formel (die Formel von Nice, s. dieselbe bei Hahn a. a. O. S. 169) an, zu der freilich Viele besondere Declarationen hinzufügten. Die seleucenische Versammlung war ihrer Mehrheit nach dem gemässigten Semiarianismus (dem Standpunkt der antiochenischen Synode von 341) zugethan und ging auseinander, ohne denselben aufzugeben, aber von ihrem auf Befehl nach Constantinopel an das Hoflager gesandten Ausschuss erlangten die Homöer, an deren Spitze orientalischerseits Acacius von Caesarea stand, durch ähnliche Mittel wie die gegen die Ariminenser angewandten schliesslich die Unterzeichnung eines Bekenntnisses, welches dem den Occidentalen aufgezwungenen conform war.

Das ganze Ergebniss der bereits mehr als dreissigjährigen Händel war hiernach dieses, dass die Staatsgewalt die nichtssagende Formel, der Sohn sei dem Vater ähnlich, für die sie mit genauer Noth eine Genehmigung der morgenländischen und der abendländischen Kirche erschlichen hatte, als den genügenden Ausdruck des fraglichen Verhältnisses hinstellte. Dass dieselbe nicht der Ausdruck des religiösen und theologischen Bewusstseins der Kirche war, zeigte sich sofort, als

der Tod des Constantius (361) wiederum *freie* Concilien ermöglichte. Die kaiserlichen Vermittelungsversuche hörten seit 361 auf, ebenso im Wesentlichen die theologischen (doch hielten ausser der zu *Lampsacus* [365] zwei *karische* Synoden [367? und 378] noch an dem ausgeprägten Homöusianismus von 341 fest). An die Stelle jener trat entweder (jedoch nur unter Valens 364—378 im Orient) offene Verfolgung der Nichtarianer, mit Einschluss der Semiarianer, oder unbedingte Begünstigung des Nicänismus (für den nach dem Vorgang einer Synode zu Paris von 360 namentlich zwei alexandrinische, 362 und 363, zwei römische 369 und 374, eine illyrische 374 und eine antiochenische 378 förmlich eintraten). Beides hatte die Folge, dass der Kern der Semiarianer, deren Bedenken Athanasius dadurch hob, dass er gestattete, anstatt von Einer ὑπόστασις (Substanz) und drei πρόσωπα von Einer οὐσία (Wesen) und drei ὑποστάσεις (Subsistenzen) zu reden, den Homousianern (unter förmlicher Annahme des ὁμοούσιος), die Reste der Homöer den entschiedenen Anomöern oder Arianern (neue arianische Synoden fanden zu Nikomedien 366, zu Singidunum 367, zu Ancyra 375 statt) sich anschlossen. Fortan gab es im Grunde wieder nur zwei Parteien, und dass von diesen die athanasianische zuletzt endgültig siegte, verdankte sie nicht dem Arme der Staatsgewalt (dem ihr freilich günstigen Toleranzedict Gratian's — 378 — und den den Homousianismus für das alleinige katholische Bekenntniss erklärenden Gesetzen Theodosius des Ersten — 380 und 381 —), sondern der nachgerade erwiesenen religiösen Hohlheit und theologischen Halbheit der arianischen Gegner, deren *kritische* Waffen, an und für sich nicht stumpf, ihre Niederlage nicht aufhalten konnten. Dieser theologisch seit Jahrzehnten entschiedenen Niederlage des Arianismus drückte die *allgemeine Synode zu Constantinopel* 381 das ökumenisch-kirchliche Siegel auf.

Was nun die *theologische Streitführung* anlangt, deren Ergebniss die Wiederherstellung des nicänischen Bekenntnisses und die Sicherstellung desselben gegen die seit 325 hervorgetretenen neuen Häresien war, welche aber von den politischen sowohl als von den kirchlich-synodalen Verhandlungen zu unterscheiden ist, so stellt dieselbe einen Kampf der verschiedensten Standpunkte dar. Die treibende Kraft desselben war die (schon geschilderte) Neologie des Arius, welche sich trotz der Anknüpfungspunkte, die dieser theils bei Origenes, theils bei den Monarchianern fand, so bezeichnen lässt. Dieselbe fand ihre weitere Ausbildung in der *neuarianischen* Schule des Aëtius und des Eunomius; mehr jedoch fallen die verschiedenen Bestrebungen in's Gewicht, welche darauf gerichtet waren, ältere Standpunkte dem Arianismus gegenüber *aufrecht zu erhalten*, sei es durch Reproduction, sei es durch Fortbildung. Diese aber waren einmal der Monarchianismus, an welchen *Marcell von Ancyra* und *Photin von Sirmium* anknüpften, sodann der Origenismus, den die *Semiarianer* im Wesentlichen festzuhalten, *Athanasius* dagegen nach seiner positiven Seite fortzubilden unternahmen.

I. Begründung und Fortbildung des Arianismus.

Die dialectischen Einwendungen der Arianer gegen die kirchliche Lehre von der Gottheit Christi stützten sich (s. oben) besonders darauf, dass die Gottheit ungezeugt, weil ungeworden, Christus aber gezeugt, folglich geworden sei. Eine Ungleichheit beider ergebe sich hieraus schon a priori auf rein logischem Wege, aber nicht minder a posteriori aus der Thatsache, dass Christo Attribute fehlten, welche sich bei Gott dem Vater fänden; wirkliche und volle Gleichheit beider würde z. B. voraussetzen, dass auch der Sohn (Christus) einen Sohn habe und zwar einen solchen, der wiederum selbst Vater eines Sohnes sei (und so fort bis in's Unendliche). Die fragliche Ungleichheit betreffe aber das *Wesen*; denn das

Ungezeugtsein sei nicht eine blosse Eigenschaft Gottes und nicht etwas bloss Negatives, sondern es constituire das Wesen der Gottheit und bedeute im positivsten Sinne die Absolutheit derselben. Dem Gezeugten fehle aber gerade das wesentliche Merkmal der Gottheit, mithin könne man zwar sagen, Christus sei dem Vater ähnlich und er sei dessen Bild, aber nicht, er sei dem Vater dem Wesen nach ähnlich, geschweige denn, er sei gleichen Wesens mit demselben. Dass der Vater wenigstens als Ursache des Sohne's grösser sei, als dieser, gäben auch die Katholiker zu, diess constituire ja aber eine Natur- und Wesensverschiedenheit beider; denn der Vater sei seiner Natur nach (φύσει) die Ursache des Sohnes, folglich seiner Natur nach grösser, als derselbe, dieser ihm also dem Wesen nach ungleich. Eine fernere Analyse einerseits des Begriffs der Gottheit andererseits des Begriffes der Zeugung, führte die Arianer zu folgenden Conclusionen: könne dem Ungezeugten nichts vorangehen, gebe es über Gott als dem höchsten Wesen keine bestimmende Macht und Nothwendigkeit, so dass unmöglich Gott etwas nicht wollend gethan haben könne, so habe er auch den Sohn wollend erzeugt, Christus sei also ein Sohn des Willens, folglich aus der Macht, nicht aus dem Wesen Gottes geboren, und könne Gott auch als der Unentstandene nur Einer sein, so müsse der Sohn entstanden, könne also nicht ewig sein. Diess ergebe sich aber auch aus dem Attribut der Zeugung. Sollte nämlich der Gezeugte mit dem Vater gleich ewig sein, so müsste er dessen Bruder sein; er sei ja aber als Gezeugter der Sohn des Vaters; und ohnehin sei der Erzeuger stets vor dem Erzeugten. Ferner sei die Zeugung eine abgeschlossene, mithin keine ewige, denn als solche würde sie eine fortgehende, folglich eine in jedem Moment unvollendete sein. Habe sie nun aufgehört, so müsse sie auch angefangen haben und müsse in einem bestimmten Moment geschehen sein, wenngleich man, da die Zeit erst mit der Welt entstanden sei, dieselbe nicht in einen bestimmten Zeitpunkt verlegen könne. Die Welt sei nämlich durch den Sohn geschaffen; dieser sei sogar eben behufs der Hervorbringung der Welt geschaffen, welche Gott unmittelbar nicht hervorbringen konnte, weil der Unendliche nicht unmittelbar mit dem Endlichen in Berührung treten, und dieses die unmittelbare Einwirkung des Unendlichen nicht ertragen könne. Hierdurch erledige sich zugleich das Bedenken, warum der Vater den Sohn überhaupt hervorgebracht habe, da er doch das gottheitliche Princip der göttlichen Selbstmittheilung an die Welt nicht sein solle.

Ausser diesen dialectischen Argumenten beriefen sich aber die Arianer auf die Bibel. In dieser kämen die Ausdrücke ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος nicht vor, dagegen ergebe sich aus derselben deutlich die Wesensverschiedenheit des Vaters und des Sohnes. Letzteres erwiesen sie theils durch Pressung des nach bloss grammatisch-lexikalischer Deutung nächstliegenden subordinatianischen Wortsinnes gewisser Stellen (Prov. VIII, 22 LXX. Col. I, 15), theils durch Heraushebung solcher Aussprüche, in denen nicht unmittelbar vom Logos, sondern von dem fleischgewordenen Christus die Rede ist. Aus Joh. XIV, 28, 1. Cor. XV, 28 u. a. entnahmen sie die Wesensverschiedenheit im Allgemeinen und die Inferiorität des Sohnes; aus Joh. XVII, 3, dass derselbe von Natur nicht Gott sei; aus Marc. XIII, 32, Matth. XII, 28, dass ihm wesentliche Attribute der Gottheit (Allwissenheit, Allmacht) fehlten; aus Prov. VIII, 22 (wo der Logos Gegenstand des ἔκτισε), Col. I, 15 (wo sie das τίκτειν in πρωτότοκος = κτίζειν, das πάσης κτίσεως in Verbindung mit dem πρῶτος auf Zugehörigkeit des freilich allein unmittelbar von Gott hervorgebrachten Sohnes zur Schöpfung selbst, mit bloss gradueller, insonderheit zeitlicher Erhabenheit, deuteten) und Luc. XVIII, 19 die Gottheit ausschliessende Prädicate (das Geschaffensein und den Mangel des wesentlichen

Gutseins). Soweit sie aber selbst dem Sohne Gottheit zugestanden, erwiesen sie dieselbe aus Ps. XXXXIV (45), 8, Matth. XXVIII, 18, Phil. II, 6—11 als eine nicht wesentliche und natürliche, sondern gewordene und von dem allein wahren Gotte geschenkte.

Die späteren Arianer (namentlich Aëtius aus Cölesyrien, eifriger Aristoteliker, 350 Diakon in Antiochien, † c. 370, „ὁ ἄθεος", und Eunomius aus Kappadocien, 356 in Alexandrien Schüler des Aëtius, 360 Bischof von Cyzicum, † nach 392, von dem Theodoret sagt: οὗτος τὴν θεολογίαν τεχνολογίαν ἀπέφηνε, haer. fab. IV, 3) stimmten mit Arius im Wesentlichen überein, betonten aber mehr seine dialectischen als seine biblischen Argumente und unterschieden sich überdiess dadurch von ihm, dass sie 1) die höhere Würde, die dem Sohne zu Theil wurde, nicht als eine Frucht des richtigen Gebrauchs seiner kreatürlichen Freiheit betrachteten, sie nicht auf die Tugend, durch die er als Mensch sich auszeichnete, sondern als einen anerschaffenen Vorzug lediglich auf den schöpferischen Willen Gottes zurückführten; 2) nicht leugneten, sondern auf das allerentschiedenste behaupteten, dass der Sohn den Vater genau und vollkommen kenne. Sie konnten diess nicht leugnen wollen, da sie der Meinung waren, alle Menschen vermöchten durch die Vermittelung des Logos Gott vollkommen zu erkennen. Aëtius soll gesagt haben (Socrat. hist. eccl. IV, 7, vgl. Epiphan. h. 76): „ich kenne Gott so gut als mich selbst", ähnliches Eunomius (Theodor. h. fab. IV, 3). Von den 300 Abhandlungen (συνταγμάτια), die Aëtius verfasst haben soll, ist durch Epiphan. h. 76, §. 10 (Dind. III, p. 377 f.) eine auf uns gekommen. Von den Schriften des Eunomius besitzen wir noch: 1) die vom Kaiser Theodosius 383 ihm abgeforderte „ἔκθεσις τῆς πίστεως" (Fabricius biblioth. graeca VIII, p. 253 f., Thilo biblioth. dogmatica II, p. 618 f.); 2) seinen ἀπολογητικός, soweit sich derselbe aus des Basilius „ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου" wiederherstellen liess (vollständig zuerst bei Fabricius l. l. p. 262—305, zuletzt bei Thilo l. l. p. 580 f.); 3) Bruchstücke seiner zweiten Vertheidigungsschrift: ὑπὲρ ἀπολογίας ἀπολογία, erhalten in Gregor von Nyssa's „πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικὸς λόγος" (gesammelt von Rettberg in den Marcelliana, Goett. 1794, p. 125 f.).

II. Der neue Monarchianismus.

Stellte Arius die Alternative auf, dass der vorgeschichtliche Christus entweder keine besondere Person sei oder der Ewigkeit und der Wesensgleichheit mit dem Vater ermangele, so stimmte damit der Mann überein, der zu Nicaea die Hauptstütze des Athanasius war, Marcellus, Bischof von Ancyra in Galatien. Derselbe war jedoch zugleich in der ausgesprochensten Weise Gegner des Arius, da er sich für den entgegengesetzten Pol jener Alternative entschied, d. h. die Homousie (Ewigkeit und Gottheit) vollständiger als alle anderen Gegner des Arius anerkannte, aber mit der Subordination zugleich die Persönlichkeit des Logos leugnete. Ausgedrückt fand er nicht minder als die Arianer die Inferiorität des Sohnes vor Allem in dem Prädicat der Zeugung (Sohnschaft), aber auch darin, dass er das Ebenbild (also Abbild), der Sichtbare und der Menschensohn heisst. Um nun den Arianern die Verwerthung dieser biblischen Prädicate für ihre Leugnung der Homousie abzuschneiden, bezog er sie lediglich auf den historischen Christus, welcher dadurch entstanden sei, dass der Logos, sich selbst beschränkend, Fleisch annahm. Den Fleischgewordenen allein wollte er Sohn genannt wissen und unterschied ihn scharf vom Logos (μήτε εἶναι μήτε προϋφεστάναι μήτε ὅλως πώποτε υἱὸν ὑπάρξαι τῷ θεῷ πρὸ τοῦ τεχθῆναι διὰ τῆς παρθένου δοξάζων, αὐτὸν δὲ μόνον εἶναι λόγον φάσκων, Euseb. adv. Marcell. II, 1). Hierdurch gewann er die Möglichkeit, mit der Unpersönlichkeit die Ewigkeit und Gottheit des letzteren in vollstem

Maasse zu behaupten, indem er ihn als die mit Gott schlechthin vereinigte, ungezeugte, ihm ewig innewohnende Vernunft fasste.

Hierin stimmt Marcell mit den Apologeten des 2. Jahrh. überein, nicht minder darin, dass er den Logos eine *δύναμις* Gottes (fragm. 64) nennt, ferner den Träger der Weltidee oder vielmehr den Vorbereiter (*ἑτοιμάζων*, Eus. eccl. theol. II, 8) der Welt, endlich den Schöpfer der Welt, die in seiner eigenen Menschwerdung gipfelt, und es ist Zufall, dass sich die Entgegensetzung des *λόγ. ἐνδιάθετος* und *προφορικός*, die sich bei seinem Schüler Photinus findet, bei ihm wörtlich nicht nachweisen lässt. Aber nach Marcell geht freilich der ursprünglich in Gott ruhende (*ἡσυχάζων*) Logos nicht durch Zeugung aus diesem hervor, sondern durch Ausdehnung Gottes (*ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ* fragm. 62) oder eigene Ausdehnung, ferner nicht zu hypostatischer Selbstständigkeit, sondern lediglich als actuelle Kraft, als fortan wirkender (*ἐνεργός*), als *ἐνέργεια δραστική*, ebensowenig zu irgend welcher Inferiorität. Denn eine Trennung des Logos von Gott, in dem er nicht nur, sondern der er ist, findet gar nicht statt. Hiernach kommt Marcell dem Sabellius sehr nahe, wie denn seinem Schüler Photin zwar nicht die Lehre vom *υἱοπάτωρ*, aber doch vom *λογοπάτωρ* beigelegt wird. Wenn er trotzdem sowohl den Gottesbegriff, als auch den Logosbegriff des Sabellius tadelt, so kommt diess daher, dass nach ihm auch schon der noch nicht ausgedehnte Gott den Logos in sich trägt, der Logos ist, während bei Sabellius Gott erst durch die Ausdehnung Logos wird.

Ferner will Marcell nichts von den drei *πρόςωπα* Sabell's wissen. Aber seine Lehre von der untheilbaren monadischen Gottheit und seine Leugnung der drei Hypostasen ist ächt sabellianisch, ebenso die Annahme einer bloss vorübergehenden Dauer der Sohnschaft des Logos, welcher nach Vollendung der Erlösung in die ewige Ruhe der göttlichen Monas zurückkehrt. Es begreift sich daher leicht, dass die Gegner des *ὁμοούσιος* dem Marcell Sabellianismus vorwarfen. Sie beriefen sich dabei auf eine von ihm verfasste Schrift *περὶ ὑποταγῆς* (Christi nach 1. Cor, XV, 28), welche gegen den arianisirenden Sophisten Asterius aus Kappadocien, aber auch gegen die Eusebianer gerichtet war. Die Synode zu Constantinopel (335) setzte ihn daher ab, indem sie ihm zugleich Samosatenismus vorwarf (Socrat. I, 36; Sozom. II, 32), und veranlasste den Eusebius von Cäsarea, gegen ihn zu schreiben (daher die beiden Bücher adv. Marcellum und die drei Bücher de ecclesiastica theologia). Von neuem erklärten sich die Eusebianer zu Antiochien (341 u. 344), zu Philippopolis (343) und zu Sirmium (351) gegen ihn; desto bereitwilliger sprachen ihn freilich eine römische Synode (341) und die sardicensische (343) frei, nachdem er dem römischen Bischof Julius ein seine Heterodoxie verdeckendes Bekenntniss übergeben. Doch musste zuletzt den Orthodoxen und dem Athanasius die Gesellschaft dieses Sabellianisten unbequem werden, zumal seitdem an einer Versöhnung der gemässigten Semiarianer mit den Nicänisten gearbeitet wurde und man anfing, für die Ketzereien des Photin auch seinen Lehrer verantwortlich zu machen. Ob aber (nach Hilarius fragm. II, No. 21, p. 1299 ed. Bened.) Athanasius dem Marcell förmlich die Gemeinschaft aufgekündigt oder ihm nur freundschaftlich seine Bedenken dargelegt hat (s. Epiphan. h. 72, 4), muss dahingestellt bleiben. Die Fragmente der Schriften des Marcell sammelte Rettberg (Marcelliana, Goetting. 1794). Vgl. besonders die oben angeführten Schriften des Eusebius von Cäsarea, ausserdem Epiphan. h. 72, Hilarius Pictaviensis fragm. I—III, Basil. M. epist. 52.

Während man dem Marcell Sabellianismus mit Grund, Samosatenismus aber wenigstens seiner Logologie ohne volles Recht vorwarf, traf letzterer Vorwurf allerdings seinen Schüler Photinus, Bischof von Sirmium. Auch die Lehre dieses Letzteren wurde durch die formula macrostichos von Seiten der Orientalen zu

Antiochien (344) verdammt, und was die Occidentalen betrifft, so sagten sich auch diese auf einer Synode zu Mailand (345) von Photinus los, während sie den Marcell damals noch als rechtgläubig anerkannten; spätere Synoden, eine abendländische 347 (zu Rom oder Mailand), zwei morgenländische zu Sirmium (349 oder 350 und 351) hatten Veranlassung, seine Verurtheilung zu wiederholen, da er sich bis 351 auf seinem Bischofssitze behauptete. Die Schriften des Photin sind uns nicht erhalten. Was wir von ihm wissen, wissen wir theils aus den Acten der antiochenischen Synode, von der die formula macrostichos ausging, theils aus den Acten der Synode von Sirmium (351), theils aus einzelnen Notizen des Epiphanius (haer. 71, §. 1 f.), des Hilarius Pictav. (de trinit. VII, 3—7; de syn. 38 f.), des Theodoret (haer. fab. II, h. eccles. II, 18) u. A. Danach stimmt seine Lehre zwar im Ganzen mit der des Marcell überein. Aber während nach diesem Jesus Christus einerseits eine wirkliche Erscheinung, andererseits eine vorübergehende Erscheinung des Logos ist, hat nach Photin einerseits der Logos auf Jesum nur mit Erfolg gewirkt, ohne in ihm zu wohnen, andererseits war der Gegenstand dieser heiligenden und erleuchtenden Einwirkung, also Jesus, nicht eine zuletzt wiederum verschwindende Theophanie, überhaupt keine Theophanie, sondern die Menschheit des Sohnes ist nach Photin von ewiger Dauer. Die nahe Verwandtschaft des photinianischen und des marcellianischen Lehrbegriffs zeigt sich aber darin, dass auch Photin den Logos als einen in Gott ruhenden oder sich zurückziehenden und als einen nach aussen wirkenden (den λόγος συστελλόμενος und πλατυνόμενος) unterscheidet, ferner nur den historischen Jesus Christus Sohn genannt wissen will, nicht den Logos. Jesus ist dem Photin ein übernatürlich erzeugter Mensch, der nicht realiter, sondern nur ideell präexistirte, der aber in Folge seiner moralischen Reinheit und Heiligkeit zu göttlicher Würde erhoben wurde. Aus allem diesem geht hervor, dass seine Lehre ausser sabellianischen auch samosatenische Züge an sich trägt. Einzelne Anhänger der photinianischen Lehre gab es noch zu Anfang des 5. Jahrhunderts.

III. Der neue Origenismus.

a) Der semiarianische Lehrbegriff (vgl. oben S. 219 die äussere Geschichte). Die Alternative, welche sowohl den Arianern als dem Marcell feststand, dass nämlich der Logos entweder Gott von Art, aber ohne eigene Hypostase, oder eine besondere Hypostase, aber ohne wirkliche Gottheit sein müsse, wurde von den neuen Vertretern der origeneischen Logoslehre ebensowenig anerkannt, wie von Origenes selbst. Dieselben glaubten vielmehr, die Gottheit des Logos, die hypostatische Selbstständigkeit desselben und den Monotheismus mit einander vereinigen zu können. Dabei war sich Athanasius von vorn herein, wenigstens seit dem Hervortreten des Arianismus, bewusst, dass es unmöglich sei, das Gleichgewicht, in dem bei Origenes die Homousie und die Subordination standen, aufrecht zu erhalten. Die Anderen hingegen wären am liebsten lediglich bei den Thesen des Origenes stehen geblieben. Die klarer Blickenden unter ihnen wie Cyrill von Jerusalem gaben freilich etwa seit 360 diesen Versuch und ihr Misstrauen gegen das angeblich sabellianische ὁμοούσιος auf und gingen in das Lager des Athanasius über. Zumal aber, da diess nicht Alle thaten, können diese Origenisten nicht lediglich als Spätlinge des Homousianismus betrachtet werden, sondern man muss ihnen, d. h. den Anhängern des Eusebius von Cäsarea, die seit der Synode zu Ancyra (358) Semiarianer hiessen, ein eigenes System beimessen. Dieses ergibt sich aber noch nicht hinlänglich aus ihrer Lehre von der Wesensähnlichkeit; denn der Satz, der Sohn sei dem Vater dem Wesen nach oder in Allem ähnlich, drückt nicht viel mehr aus, als dass sie weder Arianer noch Athanasianer sein wollten; sondern einer-

seits aus den vier Formeln der antiochenischen Kirchweihsynode (341, bei Athanas. de syn. §. 22—24, Hahn, Bibl. d. S. p. 148 f.), der formula μακρόστιχος (344, bei Athanas. a. a. O. §. 26, bei Hahn S. 151) und aus dem Synodalschreiben des Concils von Ancyra (358, Epiph. h. 73, 2 f.), andererseits aus den Schriften des Eusebius von Cäsarea und des Cyrill von Jerusalem. Der bezeichnendste Ausdruck für die eusebianisch-semiarianische Fassung des Verhältnisses ist der, dass der Sohn das Bild (εἰκών) der ersten ungewordenen οὐσία (des Vaters) sei, wodurch dem Sabellianismus des Marcellus gegenüber die hypostatische Unterschiedenheit, dem Athanasius gegenüber die blosse Abbildlichkeit anstatt der Wesensgleichheit, dem Arius gegenüber die beiderseitige Gottheit ausgedrückt werden sollte. Der Sohn herrscht zwar über die ganze Schöpfung, die durch ihn, nicht unmittelbar durch den πρῶτος θεός, entstand, ist aber selbst dem Vater untergeordnet (ὑποτέτακται, form. macrost. No. 4) und diesem seinem Haupte (κεφαλὴ τοῦ υἱοῦ ὁ πατήρ, Cyrill. catech. XI, 7, vgl. form. macrost. No. 3) an Würde nicht gleich (οὐκ ἰσότιμος, Eus. c. Marcell. I, 12. II, 7), weil nicht in dem (metaphysischen) Sinne wie dieser ἄναρχος und ἀγέννητος. Denn es kann nur μία ἀρχή, ἓν ἀΐδιον, nur Ein ἀγέννητος, nur Ein absolutes Princip gedacht werden; und vom Vater empfing der Sohn sowohl sein Sein als sein Sosein (τὸ εἶναι καὶ τοιόςδε εἶναι, Euseb. demonstr. ev. IV, 3), durch dessen Willen und durch dessen Macht (ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς ἀνεκφράστου βουλῆς τε καὶ δυνάμεως οὐσιούμενος, ebdas.; βουλήσει ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱόν, form. macrost. No. 2, vgl. No. 8); daher auch die Vergleichung mit der Sonne und ihrer Ausstrahlung gegen Missdeutung verwahrt werden muss (demonstr. ev. IV, 3). Eine Nothwendigkeit der Zeugung des Sohnes lag nämlich in dem Begriff der Gottheit nicht, da der Vater denselben schon an und für sich verwirklicht (προϋπάρχει τοῦ υἱοῦ... καὶ ὁ μὲν καθ' ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος ὡς πατὴρ καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ συστάσεως αἴτιος οὐδὲν εἰς συμπλήρωσιν τῆς ἑαυτοῦ θεότητος παρὰ τοῦ υἱοῦ λαμβάνων, Eus. dem. evang. III, p. 147 ed. Col.). Dennoch kommt auch dem Sohne Ewigkeit zu (er ist προκόσμιος, Eus. dem. ev. VI init.; ja ἄναρχος, ἀεὶ γεννηθείς, Cyrill. catech. XI, 7; πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, form. macrost.), und er stammt nicht aus dem Nichts oder einem andern Wesen, ist auch nicht nur mit dem Vater aufs engste verbunden (πεπιστεύκαμεν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἀμεσιτεύτως καὶ ἀδιαστάτως ἀλλήλοις ἐπισυνῆφθαι, form. macrost. No. 9), sondern stammt als der Eingeborene aus dem Wesen des Vaters (φῶς δεύτερον ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας προβεβλημένον, Eus. dem. ev. IV, 3); als Gottes υἱὸς φυσικός (Cyr. catech. XI, 7) ist er selbst Gott, wahrer Gott, Gott von Art, φύσει θεός (Eus. dem. ev. V, 4), Gott von Gott, Licht vom Licht, dem ersten in Allem ähnlich (ib. IV, 3), daher von vornherein und von Natur, nicht erst ἐκ προκοπῆς vollkommen und unwandelbar. Er stammt also sowohl aus dem Wesen als dem Willen des Vaters; aus jenem, weil er nicht aus dem Nichts herrührt, aus diesem, weil die göttliche Zeugung keinen blinden Naturprocess, sondern ein Moment an einem persönlichen, folglich freien Wesen darstellt. Uebrigens weisen gerade die Semiarianer geflissentlich darauf hin, dass dieses ganze Verhältniss nach Jes. 53, 8 ein Geheimniss sei, über welches auch die heilige Schrift nicht in jeder Beziehung Auskunft gebe (s. auch Cyrill catech. XI, 7).

b) Der athanasianische Lehrbegriff. Auch Athanasius steht auf den Schultern des Origenes. Die Zeugung des Logos ist eine ewige (ἀΐδιός ἐστιν ὁ υἱὸς καὶ συνυπάρχει τῷ πατρί, c. Arian. I, 14), derselbe ist dem Vater wesensgleich; der mit dem Logos identische Sohn hat nicht nur Theil an der Gottheit, sondern diese constituirt sein Wesen; dennoch ist er nicht nur ein Moment des Vaters, etwa das Princip der Vernunft und Persönlichkeit desselben; denn einerseits ist der Vater an sich schon persönlich (τῆς ἰδίας ὑποστάσεως θελητής c. Ar. III, 66,

ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς ἐστιν, de sentent. Dionys. 23), und andererseits ist der Sohn Abbild des ganzen Wesens des Vaters (contra gent. 41); der Vater kann jedoch ohne den Sohn gar nicht gedacht werden (c. Arian. II, 41), ebensowenig wie das Licht ohne den Glanz. Alle diese Grundlehren des Athanasius finden sich schon (s. oben) bei Origenes. Anderntheils schwächt Athanasius die von Origenes behauptete hypostatische Selbstständigkeit des Logos nicht ab (ὁ ἐκ τῆς μιᾶς ἀρχῆς λόγος . . . οὐσιώδης λόγος καὶ οὐσιώδης σοφία ἐστίν, c. Arian. IV, 1), und was die Principalität des Vaters betrifft, so räumt auch Athanasius ein, dass es nur μία ἀρχή gibt und diese der Vater ist (c. Ar. IV, 1), dass der Sohn den Grund seines Wesens also nicht in sich selbst hat und dass der Vater ὁ θεός ist (de decret. 18, 32, de sent. Dion. 21); ferner nennt auch er nur den Vater αὐτὸς ὁ θεός (c. Ar. II, 2. IV, 26. ad Serap. I, 25); dieser allein ist ihm der ungezeugte Gott (expos. fid. 1) und der Quell des Sohnes, der, welcher sich selbst genug ist (αὐτάρκης c. Ar. II, 41; c. gent. 28; 29). Aber durch die arianischen Verdrehungen der origenistischen Lehre sieht er sich veranlasst 1) die Homousie des Sohnes nicht nur zu schärfen, sondern auch noch zu steigern, 2) die Analogie des Verhältnisses der Welt zum Vater mit dem des Sohnes zu demselben, welche bei Origenes a) darauf beruht, dass allein der Vater πρῶτον αἴτιον für Alles ist, b) darauf, dass im Logos die Correlation des Gottes- und des Weltbegriffs zum Ausbruch und Ausdruck kommt, a) durch eine scharfe Unterscheidung des Begriffes der Zeugung von dem der Erschaffung, b) dadurch zu beseitigen, dass er das Dasein des Logos von der Weltidee unabhängig stellt. Ueber Origenes noch hinausgehend, erklärt Athanasius (c. Ar. III, 4), vom Sohn gelte Alles, was vom Vater, mit einziger Ausnahme des Vaternamens (τὰ αὐτὰ λέγεται περὶ τοῦ υἱοῦ ὅσα λέγεται καὶ περὶ τοῦ πατρός, χωρὶς τοῦ λέγεσθαι πατήρ). Ist der Vater ewig, unsterblich, allmächtig, ist er Licht, König, Gott, Herr und Schöpfer, so muss diess Alles auch der Sohn sein; denn sonst könnte es nicht heissen: wer den Sohn sieht, sieht den Vater (c. Ar. I, 21; in illud omnia 4, 5). Vermöge dieser Homousie verhält sich der Sohn zum Vater, wie das Licht zum Feuer (c. Ar. IV, 2), die eine völlige Einheit bilden (eine μονὰς ἀδιαίρετος ὁλόκληρος); wie der Abglanz zur Sonne (c. Ar. III, 4), die dieselbe Substanz haben (das Licht); wie der Fluss zur Quelle (expos. fid. 2), die beide dasselbe Wasser haben. Diese Wesensgleichheit schliesst aus, dass der Sohn aus dem Nichts geschaffen ist oder ἔξωθεν πεποίηται; er muss vielmehr aus Gott selbst stammen (ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός c. Ar. IV, 3); und da er ewig ist, kann er zwar γέννημα (Erzeugniss), aber nicht γενητός (geworden) heissen. Stammt er aus dem Wesen Gottes, so ist er ferner φύσει Sohn, also nicht ἐκ βουλήσεως, womit freilich nicht gesagt ist, dass er es ohne den Willen des Vaters sei (μὴ βουλομένου τοῦ πατρός, ἀθέλητος, παρὰ γνώμην c. Ar. III, 66). Nur kann er es nicht infolge eines göttlichen Willküraktes sein, sondern lediglich infolge einer Naturnothwendigkeit, die aber nicht über Gott, sondern in Gott liegt und sich mit Gottes Freiheit deckt (ὥσπερ γὰρ ἀντίκειται τῇ βουλήσει τὸ παρὰ γνώμην, οὕτως ὑπέρκειται καὶ προηγεῖται τοῦ βουλεύσασθαι τὸ κατὰ φύσιν, c. Ar. III, 62). Mit der Creatürlichkeit fallen aber selbstverständlich auch die Folgerungen, welche Arius aus derselben zog, namentlich der Mangel einer absoluten Gotteserkenntniss (ad episc. Aeg. et Lib. 16) und der Mangel einer substantiellen sittlichen Unwandelbarkeit (c. Ar. I, 22 u. 35 f.). Die Schriftbeweise der Arianer sucht Athanasius theils dadurch unschädlich zu machen, dass er das Stehenbleiben bei dem unmittelbaren Wortsinn der einzelnen Stellen, wobei man die aus der Gesammtdarstellung der heiligen Schrift sich ergebende Gottheit des Sohnes ausser Acht lasse, als ein in vielen Fällen unmögliches erweist, theils dadurch, dass er vieles, was jene auf den Logos bezogen (z. B. Phil. II, 9 f.), auf die menschliche Seite der Person

Jesu beschränkte. Auf diese Weise beseitigt er namentlich die aus den Ausdrücken ποιεῖν (Apgesch. II, 36; Hebr. III, 2), κτίζειν (Prov. VIII, 22), γίγνεσθαι (Hebr. I, 4) u. s. w. für die Creatürlichkeit des Sohnes hergeleiteten Argumente (c. Ar. II, 1 f.). Das ἔκτισε Prov. VIII, 22 fasst er als Weissagung auf den dem ewigen Logos bei der Menschwerdung Behufs der Erlösung anerschaffenen Leib (c. Ar. II, 45 f.). Die Worte εἰς ἔργα αὐτοῦ (ebendas.) bezieht er nicht vorzugsweise auf die Schöpfung, die der Logos vermitteln sollte, sondern auf die Creaturen, die er erlösen sollte (ibid. 51 f.), und demgemäss das ἀρχὴν ὁδῶν auf das durch ihn begründete Heil (nach Joh. XIV, 6 u. Col. I, 18, ib. 65 f.).

Die dialectischen Argumente der Gegner entkräftet aber Athanasius nicht nur durch Aufstellung eines entgegengesetzten Systems, sondern auch durch Hinweis auf die ungereimten Consequenzen ihrer eigenen Sätze. Unter Anderem hebt er hervor, der Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes (d. h. die Selbstoffenbarung Gottes in der Welt, Joh. XIV, 9, und die Selbstmittheilung Gottes an die Welt) bleibe unerreicht, die Erlösung werde vereitelt, wenn der Sohn anderen Wesens als der Vater sei, so dass Gott selbst aus und in dem Ersteren nicht erkennbar sei (c. Ar. I, 16) und Gott selbst sich in ihm der Welt nicht mitgetheilt habe (ibid. 37 f., 49; II, 69 f.). Ja die Erzeugung des Sohnes bleibe dann überhaupt zwecklos und schlechthin unbegreiflich. Denn behufs der Weltschöpfung habe es eines mittlerischen Untergottes nicht bedurft, einer unmittelbaren Herablassung zu diesem Werke stehe im Wesen Gottes nichts entgegen (c. Ar. II, 25), ebensowenig die Endlichkeit der Creaturen. Hätten diese eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes nicht ertragen können, so würde auch ein kreatürlich gedachter Sohn Gottes dieselbe nicht haben ertragen können. Auch könne Christus nicht bloss Mittel, die Welt dagegen letzter Zweck Gottes gewesen sein, diess würde jenen sogar unter die Welt erniedrigen (ib. II, 30 u. 50). Wenn aber die Arianer trotz seiner vorausgesetzten Wesensverschiedenheit von Gott ihn als Gott verehrten, so führe das zum Polytheismus zurück.

In der Verurtheilung des eigentlichen Arianismus sah sich Athanasius von einem Theile der Eusebianer und deren Erben, den Semiarianern, unterstützt. Doch vermisste er bei diesen sowohl die volle Entschiedenheit in der Verwerfung des Arianismus, als auch eine scharfe Formulirung dessen, worin sie mit ihm selbst übereinstimmten. Daher sagt er zwar (de synod. 41): diejenigen, welche die ewige Erzeugung aus dem Wesen des Vaters zugeständen und nur an dem Ausdruck ὁμοούσιος Anstoss nähmen, seien gleichwohl nicht fern davon, auch diesen zu genehmigen. Denn derselbe fasse eben das ἐκ τῆς οὐσίας und das ὁμοιούσιος zusammen. Aber er sagt auch, die Aehnlichkeit sei ein Prädikat, welches das Wesen gar nicht treffe und bezeichne, sondern nur eine Uebereinstimmung in beiderseitigen zum Wesen nicht gehörigen Eigenschaften ausdrücke. In Beziehung auf Gott drücke es nur ein Theilhaben an dessen Beschaffenheit aus, wie es den Creaturen beiwohne, die man sich allenfalls auch ohne dasselbe denken könnte, bei Christus sei ja aber die Gottheit nicht eine Eigenschaft, sondern das Wesentliche. Daher müsse man ihm nicht sowohl Wesensähnlichkeit, als Wesensgleichheit mit dem Vater zuschreiben. Dem von Marcell wiederaufgenommenen Sabellianismus nähert sich jedoch Athanasius keineswegs durch sein Bestehen auf dem ὁμοούσιος. Vielmehr bekämpft er diesen ebenso entschieden, wie den Arianismus, freilich ohne die Schwierigkeiten, welche jenen hervorgerufen hatten, auf eine harmonische und befriedigende Weise zu überwinden. Denn da er den Vater nicht nur Princip der Hypostase, sondern auch der Gottheit des Sohnes sein lässt, so bleibt ein subordinatianischer Rest; und da auch ihm der Vater auch abgesehen vom Logos schon Persönlichkeit ist, ohne dass die besondere Hypostase

des Sohnes durch den Weltgedanken motivirt ist (wie bei Origenes), so streift er an den Dyotheismus. Wo er sich aber der Anschauung nähert, dass der Process des göttlichen Selbstbewusstseins erst durch den Logos zu Stande komme, nähert er sich gleichzeitig derjenigen Verflüchtigung der Hypostase des Logos, welche man dem Marcellus als Sabellianismus oder auch Samosatenismus anrechnete.

Die namhaftesten Vertreter der Homousie ausser Athanasius sind im 4. Jahrh. auf Seiten der lateinischen Kirche Hilarius von Poitiers (de synodis seu de fide orientalium; contra Constantium; 12 BB. de trinitate) und Ambrosius (l. l. V de fide). Auf Seiten der griechischen Kirche Basilius der Grosse (*ἀνατρεπτικὸς τοῦ ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου* l. l. V), Gregor von Nazianz (Orat. 27—31, „*λόγοι θεολογικοί*“), Gregor von Nyssa (*πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοὶ λόγοι* l. l. XII) und Didymus (3 BB. *περὶ τριάδος*). Was diese zu den Argumenten des Athanasius hinzufügen, betrifft aber mehr die Trinitätslehre als solche, als die Lehre von der Homousie des Sohnes.

Ueber Arius, den Arianismus und den arianischen Streit handeln: Chr. Weber (de origine et progressu Arianismi, Witt. 1653), Maimbourg (histoire de l'Arianisme, Par. 1675), Gaetano Maria Travasa (storia della vita di Ario, Venezia 1746), J. A. Stark (Versuch einer Geschichte des Arianismus, Berl. 1783, 2 Theile), L. Lange (der Arianismus in seiner ursprüngl. Bedeutung, in Illgen's Zeitschr. f. d. histor. Theol. IV, 2, S. 75 f. — Der Arianismus in seiner weiteren Entwicklung, ebendas. V, 1, S. 26 f.), Wetzer (restitutio verae chronologiae rerum ex controversia Arianorum exortarum, Francof. 1827), Wolff (Verhältniss des Origenianismus zum Arianismus, in Zeitschr. für die luther. Theologie, 1842, III, S. 33 f.), Hassenkamp (hist. arianae controv. ab initio usque ad synod. nicaen., Marb. 1845), J. Cramer (de arianismo, Traj. 1858).

Ueber Eunomius: Basnage (in Canisii lection. antt. vol. I, p. 172 f.), Klose (Gesch. u. Lehre des Eunomius, Kiel 1833).

Ueber die Semiarianer: Prudentius Maranus (diss. sur les Sémiariens, Paris 1722, abgedruckt in Vogt bibl. hist. haeresiol. II, 115).

Ueber Marcellus von Ancyra und Photinus von Sirmium: Petavius (diss. de Photino haeretico ejusque damnatione, hinter der 3. Ausg. des Rationar. temp. Par. 1636), Matth. Larroquanus [de la Roque] (diss. duplex I. de Photino haer. II. de Liberio Pontif. Rom., Genev. 1670), Montfaucon (diatr. de causa Marcelli Ancyrani, in ej. collect. nova Patrum. T. II, p. 45 squ., Paris 1707), Th. Ittig (histor. Photini, an: de haeresiarchis 426 f.), Vogel (dissertat. inaugur. hist. de Marc. Gotting. 1757), Klose (Gesch. und Lehre des Marcellus und Photinus, Hamb. 1837), Willenberg (über die Orthodoxie des Marcellus von Ancyra, Münster 1859), Theod. Zahn (Marcellus von Ancyra, Gotha 1867).

Als Monographen über die einschlägigen Concilien und die von diesen ausgegangenen Glaubensformeln mögen hier angeführt werden: Th. Ittig (historia concilii Nicaeni, ed. Chr. Ludovici, Lips. 1712), J. C. Suicer (Symbolum Nicaeno-Constantinopol. expositum, Traj. ad Rhen. 1718), Münscher (über den Sinn der Nicän. Glaubensformel, in Henke's neuem Magazin, VI, 334), A. Hahn (Bibl. der Symbole und Glaubensregeln der apostol.-kathol. Kirche, Breslau 1842), Hefele (Conciliengeschichte, Bd. I, Freib. 1855).

Vgl. ausserdem zu diesem Paragr. überhaupt: die §. 20 u. 21 angef. Schriften über Athanasius, Eusebius von Caesarea, Cyrillus von Jerusalem, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Didymus, Hilarius Pictav. und Ambrosius, die §. 22 erwähnten Schriften von Bull und Martini, und die §. 23 erwähnten Ab-

handlung von Schleiermacher, ausserdem: Baur (Dreieinigk. I, S. 320—490, 525—558), Dorner (Lehre von der Person Christi I, S. 777—1080).

II. Die Lehre von der Kirche.

§. 25. Bedeutung derselben für die altkatholische Kirche. Die Gottheit Christi zeigt nicht eine Wiederaufhebung, sondern den Sinn der mittlerischen Stellung Christi an (sie soll verbürgen, dass er nicht bloss irgend ein Göttliches, sondern Gott selbst vermittelt). Dennoch bedarf es zwischen Christus und dem gläubigen Subject selbst einer neuen Vermittelung, weil der Gegenstand des Glaubens nicht Christus an sich, sondern der dem Subjecte gegenwärtige Christus ist. Dieses vermittelnde Princip ist nach apostolischer Lehre der heilige Geist, welcher daher in der Taufformel als dritter Gegenstand des christlichen Glaubens erscheint. Die Frage nach dem Grundinhalt des christlichen Bewusstseins führt demnach auf die Frage nach dem Medium, an welches die Gegenwart und die Wirkung des heiligen Geistes in diesem Bewusstsein geknüpft ist. Die Christenheit des patristischen Zeitalters fand dieses Medium in der Kirche (Iren. III, 24, §. 1: in ecclesia posuit deus universam operationem spiritus). Denn alle anderen Medien der Wirksamkeit des heiligen Geistes, von denen man ausgehen könnte (das Wort Gottes und die übrigen Gnadenmittel, der Glaube u. s. w.) sind für das (herrschende) christliche Bewusstsein dieses Zeitraums Medien des Heils nur in ihrer concreten Erscheinung an und in der empirischen Kirche, ausserhalb welcher die Gnadenmittel gar nicht oder doch nicht hinreichend wirken, welche allein die heilige Schrift authentisch richtig erklärt, ja welche der Leib Christi ist (Tertull. praescript. 38: Si haeretici sunt, christiani esse non possunt, non a Christo habendo, quod de sua electione sectati haereticorum nomine admittunt). Das Dogma von der Kirche hat daher entweder als das zweite Grunddogma nach dem Christus selbst betreffenden zu gelten oder sogar als die Kehrseite jenes Grunddogmas selbst, dergestalt, dass Christus das materiale, die Kirche das formale Princip des altkirchlichen Katholicismus ist. Und zwar sowohl nach der theoretischen, als nach der praktischen Seite hin, d. h. sowohl als absolutes durch den heiligen Geist sich vermittelndes Offenbarungsprincip, als in seiner Eigenschaft als absolutes Princip der Heilswirkung durch den heiligen Geist vergegenwärtigt sich Christus dem Subjecte in der Kirche und durch die Kirche. Denn an diese hat sich sowohl die erleuchtende als die wiedergebärende und heiligende Wirksamkeit des

heiligen Geistes gebunden, daher die Kirche die Inhaberin der Lehrautorität und die Spenderin der Sacramente ist.

§. 26. Entwicklung der Lehre von der Kirche. Der den betreffenden Aussprüchen der Apostel zum Grunde liegende Begriff von der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen oder Gläubigen wurde von den Kirchenlehrern nicht aufgegeben, erlitt aber frühzeitig insofern eine folgenschwere Umdeutung, als er mitsammt den idealen Prädicaten, welche jene dieser Gemeinschaft ertheilt hatten („Haus Gottes", „Leib Christi", „Braut Christi", „himmlisches Jerusalem", „Säule der Wahrheit") von der Kirche schlechthin auf die empirische katholische Kirche übertragen wurde, welche doch nach der einen Seite hin durch geschichtliche Verhältnisse bedingt war, die der Idee gegenüber zufällig waren. Schon Irenäus nämlich denkt bei den Worten (adv. haer. III, 24, §. 1): Ubi ecclesia, ibi et spiritus dei; et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia an die empirische katholische Kirche, noch entschiedener Cyprian, wenn er sagt (z. B. ep. 73 ad Jubajan.): Salus extra ecclesiam non est. Als entscheidendes Merkmal der wahren Kirche galt nach der Ueberwindung des Gnosticismus bei den Katholikern die Glaubensregel, und die Vertretung dieser verschaffte dem Episcopat, dessen Mehrheit gegen Ende des zweiten Jahrhunderts sich unter dieselbe beugte, das Ansehen von Vertretern der Kirche überhaupt. Seit Cyprian jedoch, der nach dem Vorgange des Pseudignatius den Satz aufstellte (Ep. 66, 8), episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, galt die Vertretung der Glaubensregel nicht mehr als eigentliches Princip der bischöflichen Autorität, sondern als selbstverständliche Voraussetzung derselben; unter dieser Voraussetzung aber galt fortan der Episcopat (sacerdotum collegium) schon auf Grund davon als Repräsentant, ja als Incarnation der wahren Kirche, dass seine rechtmässig ordinirten Mitglieder als solche Successoren der Apostel seien. Die persönliche sittliche Würdigkeit der bischöflichen Individuen wurde dabei anfangs gleichfalls stillschweigend vorausgesetzt. Als aber die christlichen Katharer (die Montanisten, die Novatianer, die Donatisten) Bürgschaften für die Reinerhaltung der Kirche überhaupt, folglich in erster Linie des Regimentes derselben von notorischen Todsündern verlangten, gab man ihnen nicht nach, sondern liess nach einigem Schwanken jenes ursprünglich für die bischöfliche Würde stillschweigend anerkannte Requisit im vierten Jahrhundert fallen, und begnügte sich im Uebrigen damit, die Gesammtheit der unwürdigen Mitglieder der äusseren Kirche als ein blosses Accidens der wahren katholischen Kirche (des

corpus domini verum im Gegensatz zum permixtum oder simulatum) zu betrachten, die Substanz dieser Letzteren aber erblickte man in der Gesammtheit der sich an den legitimen Episcopat anschliessenden „wahrhaft Gläubigen“. Die für wesentlich geachteten Attribute der an die Stelle der Kirche schlechthin gesetzten empirischen Kirche liegen am klarsten vor in dem betreffenden Artikel des constantinopolitanischen Symbolums von 381, welcher den Glauben *εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν* bekennt. Die beiden letzten waren mehr Ergebnisse des geschichtlichen Verlaufs der Entwicklung der Kirche, als der apostolischen Aussprüche über die Kirche. Die beiden ersten stammten aus apostolischen Sprüchen, wurden aber in Gemässheit ihrer Uebertragung auf die empirische Kirche umgedeutet. Apostolisch nämlich heisst die empirische Kirche, insofern sie nicht nur mit der Lehre und den Stiftungen der Apostel übereinstimmt, sondern auch „ihren Ursprung mittelst einer nachweisbar stetigen Succession auf die ursprüngliche apostolische Stiftung geschichtlich zurückzuführen vermag“ (Iren. III, 4, §. 1. Tertull. praescript. 20 u. 21. Clem. Strom. VII, p. 898). Katholisch heisst die Kirche als die allgemeine, oft im Gegensatz zu den Sondergemeinschaften der Häretiker oder der Schismatiker, ursprünglich aber und hauptsächlich, ja wesentlich wegen ihrer vorausgesetzten Verbreitung über den ganzen Erdkreis (Pseudignat. Smyrn. 8. Iren. I, 10, §. 1 u. 2. Cypr. de unit. eccles. 5. Optat. Milev. de schism. Donat. II, 2 u. 9. August. de unit. eccl. §. 2). Dieses Merkmal haben namentlich Optatus von Mileve und Augustinus als das entscheidende an der Katholicität geltend gemacht, während die Donatisten diese an die Vollständigkeit der in der Kirche vorhandenen und rechtmässig gespendeten Gnadenmittel knüpften, andere Kirchenlehrer die mannigfaltigsten anderweitigen Begriffserklärungen versuchten. Die Einheit der Kirche verstand man theils im Sinne der Ausschliesslichkeit (Pseudignat. Trall. 7. Iren. III, 24, §. 1. Tertull. bapt. 8. Clem. Strom. VII, p. 899. Cypr. de unit. eccles. Aug. de unit. eccl. §§. 6. 7. 49), theils im Sinne der wesentlichen Uebereinstimmung der verschiedenen Regionen der katholischen Kirche in der Lehre und in den übrigen Einrichtungen (Herm. past. sim. 9, c. 18. Iren. I, 10, §. 1. Tertull. virg. vel. 2), Beides im Gegensatz zu den häretischen und schismatischen Conventikeln, welche, sobald sie geduldet worden wären, durch ihr blosses Dasein die Einzigkeit und die innere Harmonie der katholischen Kirche in Frage gestellt haben würden, ausserdem aber zum Theil sogar principiell die Zulässigkeit einer Mehrheit von empirischen Kirchengemeinschaften forderten (Apelles nach Rhodon bei Euseb. h. e. V, 13;

vgl. Const. apost. VI, 10; Tertull. praescript. 41). Auch in dem Zugeständniss der Katharer, dass Gott selbst Todsünder begnadigen könne, während es die Kirche nicht könne, lag ein Aufgeben der Ausschliesslichkeit der empirischen Kirche als Heilsanstalt. Die Heiligkeit der Kirche wollten die Montanisten, Novatianer und Donatisten (vgl. auch Herm. past. sim. 9, c. 18; vis. 3, c. 6) von der thatsächlichen (relativen) sittlichen Reinheit aller ihrer einzelnen Mitglieder oder doch von der Unbeflecktheit der Kirche durch geduldete notorische Todsünder abhängig machen; die Katholiker selbst hingegen gründeten sie auf den Besitz der objectiven Gnadenmittel (Optatus: sanctitas de sacramentis colligitur) oder auf die Eigenschaft der die Kirche (den heiligen Leib Christi) darstellenden Bischöfe als Amtsnachfolger der Apostel, Statthalter Christi und „dispensatores dei".

1. Bis zur Mitte des 3. Jahrh. Nach apostolischer Lehre — abgesehen von den Aussprüchen, die sich auf bestimmte einzelne Gemeinden beziehen — ist die Kirche (ἡ ἐκκλησία) die Gemeinschaft der Heiligen oder die Gesammtheit der an Christus Gläubigen, in denen also die Gottesherrschaft (das Reich Gottes) im Princip zur Wirklichkeit geworden ist. Wie aber von dem empirischen Volke Israel, in dessen Stelle die Christenheit eingerückt ist, das ideale Israel zu unterscheiden ist, so sind von der durch die menschliche Freiheit und Fehlbarkeit, sowie durch menschliche Institutionen bedingten Beschaffenheit der empirischen Gemeinschaft der Christen die unveräusserlichen und unwandelbaren Grundzüge zu unterscheiden, welche das Wesen und die Idee der Kirche ausmachen, also die ideale Kirche von der empirischen, welche letztere sich mit ersterer nicht deckt, sondern in ihr nur ihren Grund und ihr Ziel hat, und so lange sie sich noch entwickelt, immer nur eine unvollkommene Verwirklichung ihres Urbildes darstellt. Lediglich diese urbildliche Kirche ist unmittelbar, die empirische dagegen nur nach ihrem (nicht von Menschen gelegten) Grunde und nach ihrem (nicht von Menschen gesteckten) Ziele Trägerin derjenigen Prädicate, welche die Apostel der Kirche oder der Gemeinschaft der Gläubigen beilegen, indem sie dieselbe „das Haus Gottes" u. s. w. nennen. Weder jene die apostolische Ansicht zusammenfassende Definition (= Gemeinschaft der Heiligen u. s. w.), noch diese apostolischen Ehrenprädicate haben die Kirchenlehrer aufgegeben; namentlich letztere haben sie vielmehr gelegentlich reproducirt und ähnliche hinzugefügt („Mutter" der Gläubigen, Tertull. de orat. 2; Clem. paedag. I, p. 110, vgl. p. 123, wo es heisst, die Kirche sei Mutter, ohne aufgehört zu haben, Jungfrau zu sein. „Arche Noah", Tertull. bapt. 8. „Licht der Welt", Origen. hom. I. in genes., Ru. I, p. 54 u. s. w.). Dennoch bildete sich allmählich eine neue Ansicht von der Kirche und deren wesentlichen Merkmalen, weil nach und nach die ideale Kirche mit der oder einer empirischen Kirchengemeinschaft zusammengeschaut und zusammengeschlossen wurde, was die Folge hatte, dass die Attribute, welche wesentlich nur der idealen Kirche zukamen, auf die empirische übertragen, und Attribute der letzteren, welche lediglich ein Ergebniss ihrer (an sich nicht zufälligen, aber der Idee gegenüber accidentellen) geschichtlichen Entwicklung waren, in den Begriff der Kirche aufgenommen wurden. Mit besonderer Entschiedenheit vollzieht Irenaeus die Zusammenschliessung der katholischen Kirche seiner Zeit mit der Kirche schlechthin, indem er erstere als ausschliessliches Depositorium des

heiligen Geistes (des Principes der Gemeinschaft der Heiligen) hinstellt, in den Worten (III, 24, 1): In ecclesia posuit deus universam operationem spiritus. Cujus non sunt participes, qui non currunt ad ecclesiam. Ubi enim ecclesia, ibi et spiritus dei; et ubi spiritus dei, illic ecclesia et omnis gratia. So entstand eine Umdeutung und Vermehrung der Attribute, welche die Apostel stillschweigend oder ausdrücklich der Kirche beilegen. Zwar ging der Unterschied der idealen Kirche und der empirischen nicht ganz verloren. Denn Clemens Alex. unterscheidet beide von einander, indem er Strom. IV, p. 593 die *ἐπίγειος* eine *εἰκὼν τῆς οὐρανίου ἐκκλησίας* nennt, und Origenes hat sich von dem Empirismus eines Irenaeus vollständig frei erhalten [er unterscheidet deutlich die äussere und die innere, unsichtbare Kirche. „Die eigentliche Kirche, *ἡ κυρίως ἐκκλησία* — de orat. p. 229 —, ist ihm die Vereinigung und Gemeinschaft der Heiligen, welche vom Himmel bis auf diese Erde herniederreicht, eine zwiefache einstweilen, eine Gemeinde der Engel und der Menschen — ibid. p. 269. In ihrer Einheit ist sie der Leib des Herrn, erwählt, belebt von ihm — c. Cels. VI, 670 —, oder auch sein Haus, sein Tempel — in Joann. t. X, 206; in Matth. t. XIV, 640 —: die eng zu einem Ganzen durch die innigste geistige Einigung verbundene Gemeinde aller Heiligen. Sie ist so alt, als die Welt, ist in gewissem Sinne, im Rathschlusse Gottes, vor Grundlegung der Welt gewesen. Sie hat keinen Flecken, keine Runzel; sie ist heilig und ohne Tadel. Die wahrhaft glauben, sind ihre Glieder. Sie ist jenes obere Jerusalem, zu welchem Niemand hinansteigt und in welches Niemand eingeht, der irdisch gesinnt ist, dessen Bürger nur der sein kann, welcher einen edleren Sinn und jene geistige Sehkraft hat, die das Unsichtbare wahrnimmt. Das ist die Kirche, ausserhalb welcher kein Heil ist, die wahre, aus den Fluthen rettende Arche“ (Redepenning I, 352). Von dieser unterscheidet Origenes die äussere Kirche, deren einzelne Gemeinden als Erzieherinnen für jene eine unsichtbare Gemeinde nur Mittel sind (c. Cels. III, p. 466; Lib. in Cant. I, 41). Ihre Lehrer und Bischöfe haben ihr Amt von Gott und dürfen Gehorsam fordern, sind aber nicht in einem specifischen Sinne Grundsäulen der Kirche und dürfen sich die Worte Christi Matth. XVI, 18 nicht in ihrer Eigenschaft als Träger des Amtes aneignen. Sondern, wer das Petrus-Bekenntniss, um dessentwillen der Herr ihm die Schlüssel des Himmelreichs übergab, mit Ueberzeugung, erleuchtet vom Vater, wiederholen kann, der ist, wie jener, ein Fels, auf welchen der Herr seine Kirche gründet. Dem Wortsinne nach ist der Ausspruch Jesu an Petrus gerichtet, aber tiefer aufgefasst gilt er von jedem, der dem Petrus gleich wird. In jedem, in welchem jener Verein von Lehren, Werken und Gedanken ist, die miteinander die volle Seligkeit ausmachen, ist die Kirche, die Gott erbaut hat; die unreine, befleckte Seele ist weder ein Fels, noch eine Kirche, noch ein Theil derselben]. Allein das sporadische Fortbestehen jener Unterscheidung hinderte nicht deren Vernachlässigung in der Praxis und in der durchschnittlich herrschenden Theorie. Es fragt sich also, welche Eigenschaft oder welche Eigenschaften der empirischen Kirchengemeinschaft, der man angehörte, man als entscheidende Merkmale ihrer Wahrheit betrachtete. Als das erste entscheidende Merkmal galt nun allgemein die Richtigkeit der von der betreffenden Kirchengemeinschaft vertretenen Lehre. Die allein richtige Lehre fand aber die Mehrheit der Christenheit seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, d. h. seit dem Unterliegen des Gnosticismus, in der Glaubensregel. Als Voraussetzung der Zugehörigkeit zur wahren Kirche galt daher seit dieser Zeit bei den Katholikern, ja auch bei den Schismatikern, die nicht zugleich Häretiker waren, die Anerkennung der Glaubensregel, in welcher man die ursprüngliche, ächte, apostolische, von den Erben und Nachfolgern der Apostel, namentlich den von ihnen selbst gestifteten Gemeinden überlieferte Lehre

zu besitzen sich bewusst war (Iren. III, 4, §. 1. Tertull. praescript. 21): Constat proinde, omnem doctrinam, quae cum illis ecclesiis apostolicis, matricibus et originalibus fidei conspiret, veritati deputandum, sine dubio tenentem, quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a deo accepit. Reliquam vero omnem doctrinam de mendacio praejudicandam, quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum et Christi et dei; s. ebendas. c. 35 f., Clem. Strom. VII, p. 899: ἄρα φανερὸν..., μίαν εἶναι τὴν ἀληθῆ ἐκκλησίαν τὴν τῷ ὄντι ἀρχαίαν. Gewissermaassen ist hiernach das Prädicat der Apostolicität (Tertull. praescript. 36) die Grundlage der anderen, nur wurde dasselbe in den ältesten Zeiten nicht immer durch dieses bestimmte Adjectivum (ἀποστολικός, apostolicus), sondern oft durch beschreibende und umschreibende Darlegung seiner Momente ausgedrückt. Jene Erben der Apostel erblickte man aber in den Bischöfen. Die Apostel haben nämlich (nach Irenaeus c. haer. V, 20, §. 1; III, 3, §. 1) „in den von ihnen gestifteten Kirchen Bischöfe eingesetzt, denen sie die Kirchen anvertrauten, die sie als ihre Nachfolger zurückliessen und denen sie ihr eigenes Lehramt übertrugen", und in der ununterbrochenen Succession rechtmässig eingesetzter Bischöfe ist der Leib Christi im engeren Sinne des Wortes ausgeprägt (IV, 33, §. 8). Auf diese muss man daher „hören", wie Irenaeus (IV, 26, §. 2) — nach dem Vorgang des Pseudignatius (Ephes. 4. 6. 20; Magn. 2. 6. 7; Trall. 2. 7. 13; Philad. 7; Smyrn. 8 etc.) — bemerkt. Diejenigen, welchen man die Uebereinstimmung mit den Fundamenten der von den Bischöfen vertretenen ursprünglichen oder Apostellehre absprach, galten dagegen als „Häretiker". Bei den Klassikern ist zwar αἱρετικός eine vox media, der Name rührt her ἀπὸ τοῦ αἱρεῖσθαί τι ἴδιον καὶ τούτῳ ἐξακολουθεῖν (Pseudathanas. quaest. 38 de parabolis, opp. Athanas. ed. Paris. 1627, Tom. II. p. 402), und αἵρεσις bezeichnet „professionem sententiae, sive vera sit sive falsa, quam sectam Latini vocarunt" (Suicerus). Indessen, anknüpfend an den Begriff des eigenen Wählens und der Absonderlichkeit, welcher nicht auf individuelle Ausprägung des berechtigten Allgemeinen, sondern auf willkürliche subjectivistische Verleugnung desselben gedeutet wurde, brauchen schon neutestamentliche Schriftsteller das Wort im tadelnden Sinne (Apgsch. V, 17. XV, 5. XXVI, 5 sind dahin nicht eigentlich zu rechnen, eher XXIV, 5 und 14; XXVIII, 22), theils noch, ohne die Abweichung von der objectiv wahren Lehre und die (nicht wegen eines dogmatischen Irrthums erfolgte) blosse Trennung von der wahren Gemeinschaft (die Häretiker im engeren Sinne von den „Schismatikern") zu unterscheiden (1. Cor. XI, 9, vgl. Gal. V, 20), theils schon annähernd in jenem bestimmteren Sinne (Tit. III, 10; 2. Petr. II, 1). Demgemäss verstehen auch die älteren Kirchenlehrer unter Häretikern in der Regel Solche, die sich zwar zum Christenthum bekennen (doch vgl. Tertull. praescript. 4 das „apostatas" mit Iren. c. haer. III, 4 fin., und des Pseudorig. refutatio omnium haeres., in der auch Heiden figuriren) und zur Kirche gehören wollen, jedoch durch Abweichung von der oder einer Fundamentallehre der Kirche das Recht dazu verwirkt haben. Begrifflich werden dieselben von den Schismatikern schon unterschieden (Iren. IV, 26, §. 2. Tertull. praescr. 5), und mindestens seit dem Montanismus gab es Schismatiker, die nicht zugleich Häretiker im engeren Sinne waren. Aber bei Irenaeus und Tertullian gelten die Häretiker (Gnostiker) zugleich als Schismatiker, und diejenigen, die in der That Schismatiker waren (wie die Montanisten), wurden doch noch nicht alle so genannt. Indem man sich nun vergegenwärtigte, dass die Häresie nicht nur etwas materiell Fehlerhaftes sei — als Verleugnung der Glaubensregel —, sondern auch formell betrachtet das Kriterium der Unwahrheit an sich trage, nämlich eine subjectivistische und particularistische Willkür, die dem berechtigten Allgemeinen sich entziehe und eben desshalb die Möglichkeit, ja die Thatsache maassloser

Vielfältigkeit und innerer Spaltungen in sich schliesse, bezeichnete man im Gegensatz zu ihr die apostolische Kirche zugleich als die katholische d. h. allgemeine, und als die Eine d. h. alleinige (ausschliessliche) und in sich einige. Der Ausdruck καθολικὴ ἐκκλησία findet sich zuerst bei Pseudignatius ad Smyrn. 8 und in der Aufschrift, sowie an drei anderen Stellen (c. 8, 16 u. 19) der (ächten) Epistola encyclica ecclesiae Smyrnensis de martyrio Polycarpi (Euseb. h. e. IV, 15); im Zeitalter des Clem. Alex. ist er schon ganz gewöhnlich (s. z. B. Strom. VII, p. 898, 899; Tertull. monogam. 2). Die mannichfaltigen Erklärungen, welche wiederum spätere Kirchenväter von demselben geben (z. B. Cyrill. cateches. 18, §. 23; Pacianus Ep. I. ad Sempronian.; Optat. Milevit. de schism. Donatist. l. II, c. 1; August. ep. 93 ad Vincent., §. 23; de unitate eccles. §. 2), verrathen im Allgemeinen zunächst nur den Sinn, den diese in das Wort hineinlegten, sind dagegen nicht streng historisch gehalten. Uebrigens kann zweifelhaft nur diess sein, ob die Allgemeinheit ursprünglich local gemeint war (insofern man annahm, die orthodoxe Kirche sei „über den ganzen Erdkreis von einem Ende bis zum anderen verbreitet“, Cyrill a. a. O.; ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη nach Iren. adv. h. I, 10, §. 2) oder doctrinal (insofern die apostolische Kirche zugleich die einzige nichthäretische, nicht auf subjectivistische und Sonderlehren, nicht auf „sectae“ gegründete war, diejenige, welche wegen ihrer objectiven Wahrheit auf Allgemeingültigkeit Anspruch hat). Ersteres ist das Wahrscheinlichere; aber schon ep. encycl. eccl. Smyrn. c. 16 scheint das Letztere gemeint zu sein; denn dort ist von ἡ ἐν Σμύρνῃ καθολικὴ ἐκκλησία die Rede, und es ist nicht wahrscheinlich, dass neben dem ἐν Σμύρνῃ auch das καθολικῇ local gemeint ist. — Das Attribut der Einheit wird bald vorwiegend im Sinne der Ausschliesslichkeit gefasst (Clem. Strom. VII, p. 899: τὸ ἄκρως τίμιον κατὰ τὴν μόνωσιν ἐπαινεῖται, μίμημα ὂν ἀρχῆς τῆς μιᾶς τῇ γοῦν τοῦ ἑνὸς φύσει συγκληροῦται ἐκκλησία ἡ μία, ἣν εἰς πολλὰς κατατέμνειν βιάζονται αἱρέσεις. κατά τε οὖν ὑπόστασιν κατά τε ἐπίνοιαν κατά τε ἀρχὴν κατά τε ἐξοχὴν μόνην εἶναί φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν εἰς ἑνότητα πίστεως μιᾶς τῆς κατὰ τὰς οἰκείας διαθήκας), bald im Sinne der inneren Harmonie trotz der weiten räumlichen Verbreitung und trotz der Verschiedenheit der Nationalität ihrer einzelnen Glieder (Iren. I, 10, §. 2. V, 20, §. 1. IV, 35, §. 4 u. a.). Als Princip, Darstellungsform und Bürgschaft der Kircheneinheit, als deren Grundlage man die Glaubensregel betrachtete, galt wenigstens im Abendlande schon jetzt die Gesammtheit der Bischöfe als Nachfolger der Apostel. Unter den angeblich von Letzteren gegründeten Kirchen räumt Irenaeus (vgl. Tertull. praescr. 36) der seiner Ansicht nach von Petrus und Paulus gegründeten römischen eine „höhere Ursprünglichkeit“ ein und fordert, dass alle anderen mit ihr (in der Lehre) zusammenstimmen (ad hanc enim ecclesiam propter potentiorem [potiorem?] principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, adv. haer. III, 3, §. 2). Da er aber nicht minder für alle anderen von Aposteln gestifteten Kirchen Uebereinstimmung mit ihnen fordert, so liegt in jener Bezeichnung zwar (mindestens dem Abendlande gegenüber) die Zuerkennung einer besonderen Ehrwürdigkeit und Glaubwürdigkeit, dagegen nicht die einer specifischen Autorität des römischen Stuhles, und — worauf es hier ankommt — nicht die Idee einer concentrirten Einheit oberhalb und innerhalb derjenigen Einheit, welche die Gesammtheit der rechtgläubigen Bischöfe darstellt. Da man übrigens in der Regel alle drei Merkmale (Apostolicität, Katholicität, Einheit) nicht abstract fasste, sondern als Eigenschaften einer bestimmten, concreten, empirischen Kirche, so dachte man, wenn man eines derselben in's Auge fasste, zugleich an die beiden anderen Momente. Allein man nahm noch ein ferneres Attribut für die katholische Kirche in Anspruch, über dessen Bedeutung freilich nicht Alle, die sich

zur Glaubensregel bekannten, einerlei Meinung hegten: das der Heiligkeit. Dieses wird ihr zuweilen in einem nicht näher bestimmten Sinne zuerkannt, gewissermaassen als Epitheton ornans, als Consequenz ihres Verhältnisses zu Christus, der ihr Haupt ist. Wo aber darüber hinausgegangen wird, wird die Heiligkeit entweder auf die Reinheit der Lehre bezogen oder — unter Voraussetzung dieser — von der Handhabung einer strengen Disciplin abhängig gemacht, vermittelst welcher alle derartigen Individuen aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden können und sollen, deren sittliches Leben durch (nach der Taufe begangene) Todsünden verunreinigt ist. In jenem Sinne erscheint z. B. dem Hegesipp die Kirche bis zur Zeit Trajans als eine *παρθένος καθαρὰ καὶ ἀδιάφθορος*, nämlich, weil bis dahin keine Häretiker hervorgetreten seien, welche versuchten *παραφθείρειν τὸν ὑγιῆ κανόνα τοῦ σωτηρίου κηρύγματος* (Eus. h. e. III, 32, vgl. IV, 22: *διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον· οὔπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις*). Ebenso scheint Origenes die Heiligkeit der Kirche zu verstehen, wenn er in Exod. homil. IX, §. 3 sagt: Omnes fortasse sanctificationem ecclesiam facimus, quae est sancta, non habens maculam aut rugam, hoc modo, si columnas habeat doctores et ministros suos, de quibus dicit Apostolus: Petrus, Jacobus et Joannes, qui videbantur columnae esse, dextras dederunt mihi et Barnabae societatis. Dagegen macht Hermas (Past. Simil. IX, §. 18) die von der Heiligkeit nicht verschiedene Reinheit der Kirche (und zugleich ihre Einheit) von der Ausscheidung derjenigen Glieder abhängig, welche sich schwer versündigt haben, und in seiner montanistischen Periode nimmt auch Tertullian diesen Standpunkt ein. Denn in angeblicher Laxheit in der Handhabung der Schlüsselgewalt findet er einen Widerspruch mit dem Charakter der Kirche als virgo, als vera, als pudica, als sancta (de pudicit. c. 1), und während er zuvor (praescript. 32) selbst in den katholischen Bischöfen als den Amtsnachfolgern der Apostel den Leib Christi repräsentirt, folglich die Heiligkeit der Kirche verbürgt fand, unterscheidet er als Montanist von der katholischen Kirche als numerus episcoporum die allein in der Kirchenzucht vollen Ernst zeigende montanistische Kirche des heiligen Geistes (ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum, de pudic. 21), macht also die Heiligkeit von der richtigen Handhabung der Macht des Bindens und Lösens abhängig.

2. Von der Mitte des dritten Jahrh. bis gegen Ende des vierten. Welches Gewicht die katholische Kirche, welche ihren eigenen Werth im Streite mit den Gnostikern sich zum Bewusstsein gebracht hatte, seit dem Siege über dieselben sich selbst beilegte, erhellt aus der feierlichen Art, in der ihre Vertreter fortan noch mehr als zuvor von ihr zu reden pflegen, mögen sie sie lediglich eben als die katholische bezeichnen (wie das nicänische Concil nach Eusebius bei Athanas. de decret. ed. Montf. T. I, p. I, p. 239 — nach anderen Berichten anders, s. Hahn Bibl. d. Symb. S. 107, No. 14 — und die Synode zu Seleucia) oder als die apostolische (wie Alexander von Alexandrien bei Theodoret h. e. I, 4) oder als die heilige (wie das Taufbekenntniss der africanischen Kirche nach Cypr. ep. 70, 2 Goldh.) oder mehrere ihrer stetig gewordenen Attribute verbinden (*μίαν καὶ μόνην καθολικήν, τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν* — Alexander von Alexandr. a. a. O.; *ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ* — in dem angeblichen Schreiben einer antiochenischen Synode an Paul von Samosata, Mansi I, 1033 etc.). Ein weiterer Schritt besteht darin, dass sie auch zum Gegenstande des Glaubens erhoben wird, was mittelbar schon in dem alten Taufbekenntniss der afrikanischen Kirche („credis remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam, Cypr. a. a. O.), unmittelbar z. B. im Glaubensbekenntniss des Marcellus von Ancyra (Epiphan. h. 72

πιστεύω.. εἰς.. ἁγίαν ἐκκλησ.), am entschiedensten im Constantinopolitanischen Symbol von 381 (εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν) und nicht minder im Symbolum apostolicum (credo . . sanctam ecclesiam) sowohl in der römischen, als in der aquilejensischen, als in der orientalischen Form desselben (nach Rufinus, s. aber die Bemerkungen bei Hahn Bibl. d. Symb. S. 23 unten) geschieht.

Der Sinn dieser einzelnen Attribute blieb dabei im Wesentlichen zwar derselbe, wie der bereits zur Zeit des Irenaeus festgestellte; aber auch der Streit der Katholiker mit schismatischen Katharern (zunächst den Novatianern), welcher wenigstens den Begriff der Heiligkeit der Kirche unmittelbar berührte, dauerte fort, und dieser führte, da er jetzt mehr in den Vordergrund trat, auch eine schärfere Zuspitzung der übrigen Attribute herbei. Diess ist für uns am deutlichsten erkennbar aus den Schriften Cyprians, — abgesehen von Anderem — eines der bedeutendsten Vorkämpfer 1) für die volle Zusammenschliessung der Kirche schlechthin mit der empirischen katholischen Kirche und zwar mit dem einheitlichen Episcopate derselben; 2) für den römischen Episkopat als Repräsentanten der Einheit des Complexes der Bischöfe; 3) für die Unabhängigkeit der Heiligkeit der Kirche von der novatianischen Handhabung der Schlüsselgewalt. Was den ersten Punkt betrifft, so macht auch Cyprian, wie vor ihm Irenaeus, die empirische katholische Kirche zur ausschliesslichen Trägerin der höchsten Attribute der idealen Kirche, indem er nur ihren Mitgliedern den Besitz des heiligen Geistes zuerkennt (Ep. 65, 4. 69, 11 u. 14 Goldh.), und denjenigen, die nicht innerhalb derselben stehen, das Christenthum und das Heil abspricht (Quisquis ille est et qualiscunque est, Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est, Ep. 55, 20. Habere jam non potest deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem, de unit. eccles. 5). Hatte aber Irenaeus diese Mitgliedschaft auf das Zusammengehen mit den Bischöfen nur insoweit gegründet, als Letztere vermöge ihrer amtlichen Succession von den Aposteln her als Vertreter der Glaubensregel gelten konnten, so dass rechtgläubige Schismatiker noch innerhalb der Kirche zu stehen kamen, so beruht dagegen nach Cyprian (Ep. 33, 1) die Einzelgemeinde sowie die ganze Kirche auf den rechtmässig ordinirten Bischöfen [„welche Gott erwählt und eingesetzt hat und welche er in den einzelnen amtlichen Verfügungen durch seine specielle Einwirkung leitet" (Ritschl S. 564)] als dispensatores dei (Ep. 59, 7) überhaupt, Stellvertretern Christi, Nachfolgern der Apostel, Inhabern der Gnadenmittel überhaupt, namentlich als Inhabern der Gewalt, Sünden zu behalten und zu vergeben (Ep. 73, 7). Wenn daher Cyprian sagt: scire debes, episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non esse (Ep. 66, 8), so schraubt er den Empirismus wieder um einen Grad höher hinauf, als Irenaeus, und das Attribut der Einheit der Kirche erleidet eine neue Veräusserlichung, indem dieselbe zur Einheit des Episcopates zusammenschrumpft (de unit. eccl. 5: Episcopatus unus est, cujus a singulis in solidum pars tenetur; cf. ep. 55, 20). Den letzten Schritt auf dieser Bahn, die reale Zusammenfassung der Einheit der ganzen Kirche und der Kirchengewalt in Einem amtlichen, oberbischöflichen Individuum als dem Statthalter Christi, hat aber auch Cyprian noch nicht gewagt. Denn er sagt zwar (de unitat. ecclesiae c. 4) nach Anführung der Worte Matth. XVI, 18. 19 und Joh. XXI, 15. XX, 21—23: Ut unitatem manifestaret (Dominus), unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit, und: exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur; Petrus ist ihm also irgendwie Ausgangspunkt der Kircheneinheit (vgl. auch ep. 43. 5 u. ep. 73, 7); er nennt (Ep. 59, 19) den römischen Stuhl die cathedra Petri, die römische Gemeinde die ecclesia principalis, unde unitas sacer-

dotalis exorta est, und (ep. 48, 2) ecclesiae catholicae radix et matrix und braucht von Petrus den Ausdruck: primatum tenere (ep. 71, 3, wenigstens mittelbar). Da er jedoch (gerade a. a. O. de un. eccles.) anerkennt, dass der Herr nach der Auferstehung allen Aposteln gleiche Gewalt ertheilt habe (apostolis omnibus parem potestatem tribuat) und dass hoc erant utique et caeteri apostoli, quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis: so kann er in jenen Worten Christi nichts anderes, als den allerdings an eine geschichtliche Person gehefteten gleichsam allegorisch-plastischen Ausdruck der Lehre gefunden haben, dass die Kirche oder der Episcopat wesentlich und in abstracto Ein Subject ist und darum ursprünglich sogar in concreto Ein Subject war. „Die Einheit der Bischöfe wird von ihm in der Person des Petrus angeschaut, welcher die auf die Bischöfe übergegangenen apostolischen Attribute zuerst empfangen hat" (Ritschl 573), oder Petrus ist ihm nur „sinnlich-concrete Darstellung der Einheit der Kirche, Darstellung solcher „„moralischen Person"" in einer physischen Person, ihr der Zeit nach erster Repräsentant" (Niedner 79). Was das Prädicat der Heiligkeit anlangt, so befestigte Cyprian im Gegensatz gegen die Novatianer, welche es vorwiegend von der Reinheit der einzelnen Mitglieder der Kirche oder doch von der Ausschliessung aller notorischen Todsünder aus derselben abhängig machten, die entgegengesetzte Anschauung, dass es der Kirche vorwiegend als Heilsanstalt oder als Inhaberin der durch ihre (aus rechtmässiger Ordination und Succession hervorgegangenen) Priester zu spendenden Gnadenmittel zukomme.

3. Optatus von Mileve und Augustinus im Kampfe mit den Donatisten. Auch Cyprian hatte die Wirksamkeit der priesterlichen Sacramentsverwaltung und die Befugniss zu derselben nicht lediglich an die Ordination geknüpft, sondern zugleich die Unbeflecktheit des Bischofs durch notorische Todsünden zur Bedingung derselben gemacht (Ep. 65. 66, §. 5—7. 67), während einflussreiche Zeitgenossen, die seine Theorie im Uebrigen theilten, von dieser Bedingung abgesehen hatten. Diese Meinungsverschiedenheit unter den Begründern der Hierarchie gab nach Ueberwindung des Novatianismus Anlass zu neuen Controversen über die Bedingungen der Heiligkeit der Kirche oder der Gültigkeit ihrer Verwaltung der Gnadenmittel und war die hauptsächlichste Veranlassung des Kampfes der Katholiker mit den Donatisten, obgleich dieser auch andere Momente der Theorie von der Kirche betroffen hat.

Während der diocletianischen Verfolgung hatte Mensurius, Bischof von Carthago, bei einem Theile seiner Gemeinde und beim Primas der numidischen Kirche, Secundus von Tigisis, als angeblicher traditor und schroffer Gegner der schwärmerischen Verehrung und Verehrer des Martyriums Anstoss erregt. Die Erbitterung gegen seine Grundsätze und gegen seine Partei steigerte sich, als Letztere nach seinem Tode (311) seinen ihm gleichgesinnten Archidiakon Caecilianus auf den Schild erhob und von Felix von Aptunga, der gleichfalls für einen traditor galt, zum Bischof von Carthago weihen liess. Anstatt jenes wählte die schwärmerische Partei einen Lector Majorinus und nach dessen Tode (313) Donatus „den Grossen" (zu unterscheiden von seinem Parteigenossen Donatus von Casae nigrae) zum Bischof und leitete dadurch auf Jahrhunderte ein Schisma ein, welches bald die ganze nordafrikanische Kirche in zwei Hälften spaltete. Von Donatus erhielt die Partei und der Streit seinen Namen. Dieser drehte sich nach seiner theoretischen und practischen Seite zunächst um die Gültigkeit der Amtshandlungen solcher Kleriker, auf denen eine Todsünde haftete (wie Felix von Aptunga), und ward nach manchen Schwankungen und vergeblichen conciliatorischen Schritten von der Staatsgewalt hundert Jahre später nach dem Religionsgespräch zu Carthago zwischen Katholikern und Donatisten (Collatio Carthaginiensis 411) endgültig zu

Ungunsten der Letzteren entschieden. Aber schon ehe solche Entscheidung eintrat, wurde er auch literarisch geführt, und die theologische Entscheidung fiel dahin aus, dass die Wirksamkeit und Gültigkeit sacramentaler Handlungen von dem sittlichen Charakter und der Würdigkeit dessen, der sie amtlich vollziehe (ex opere operantis), nicht abhängig sei. Dieser Grundsatz wurde vorzüglich von Optatus von Mileve und Augustinus verfochten, während auf der anderen Seite Parmenianus der hervorragendste Streiter war. Im Allgemeinen vertraten jene Beiden die schon von Cyprian entwickelte Ansicht. Namentlich macht auch Augustin sich der Identificirung der empirischen Kirche mit der Kirche schlechthin mitschuldig, indem er lehrt (de unit. eccles. §. 49): Ad .. salutem ac vitam aeternam nemo pervenit, nisi qui habet caput Christum; habere autem caput Christum nemo poterit, nisi qui in ejus corpore fuerit, quod est ecclesia. Ep. 141 (ad populum factionis Donatianae), §. 5: Quisquis .. ab hac catholica ecclesia fuerit separatus, quantumlibet laudabiliter se vivere existimet, hoc solo scelere, quod a Christi unitate disjunctus est, non habebit vitam, sed ira dei manet super eum. Auch über den Primat des Petrus denkt er nicht anders als Cyprian (de divers. quaestion. 108: Claves non homo unus, sed unitas accepit ecclesiae; hinc ergo Petri excellentia praedicatur, quia ipsius universitatis ecclesiae figuram gessit, quando ei dictum est „Tibi trado“ quod omnibus traditum est). Eine eigenthümliche Bezeichnung der wesentlichen Eigenschaften der katholischen Kirche findet sich bei Optatus. Er unterscheidet nämlich an derselben I) fünf ornamenta oder dotes (de schismate Donatistarum adversus Parmenianum II, c. 2 f.): Cathedra (die in Petrus und dem römischen Episkopat ruhende Einheit der Kirche oder des gesammten Episkopates, — ein Punkt, in dem Optatus über Cyprian hinausgeht, l. VII, 3); angelus (der Bischof der Particulargemeinde); spiritus sanctus (Princip und Organ der Gnadenmittel); fons (die Taufe); sigillum (symbolum catholicum, das Taufsymbolum als Ausdruck des apostolischen Glaubens); II) ihre „membra ac viscera“, die er in die sacramenta et nomina trinitatis setzt (II, 10). In der donatistischen Hauptfrage gehen aber beide über Cyprian hinaus. Denn schon Optat stellt dem Parmenian den Satz entgegen: Sacramenta per se esse sancta, non per homines (den Spender, a. a. O. V, 4), und speciell in Beziehung auf die Taufe sagt er: Nomen est, quod sanctificat, non opus (a. a. O. V, 7), d. h. dazu, dass die Taufe Gnade wirke oder ertheile (gratiam confert V, 1), ist (allerdings unter Voraussetzung des Glaubens des erwachsenen Täuflings, vgl. V, 4) unerlässlich nur diess, dass sie in richtiger Form, namentlich unter Anrufung der Trinität, vollzogen ist. Daher sogar die von einem Schismatiker stiftungsgemäss vollzogene Taufe gültig und bei dem Uebertritt eines Solchen in die katholische Kirche nicht zu wiederholen ist (V, 1). Mit der betreffenden entgegenstehenden Forderung der Donatisten (s. Optat. Milevit. de schism. Don. I, c. 5 f.) hingen aber auch andere Forderungen, die zu Differenzen führten, zusammen, namentlich die behufs Wahrung der Heiligkeit der Kirche schon von den Novatianern aufgestellte, welche auf (relative) Heiligkeit aller Mitglieder der Kirche oder Ausschliessung der Todsünder gerichtet war (August. brevic. collat. c. Donatist. d. III, §. 10). Diese wurde von Optatus mit der Antithese bekämpft, die Heiligkeit der Kirche beruhe darauf, dass sie Inhaberin und Spenderin der Gnadenmittel als der objectiven Bedingungen der Heiligung sei, nicht auf den Tugenden ihrer einzelnen Glieder: ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur (de schism. Don. II, 1, vgl. VII, 2). Augustin stimmte dem bei mit Berufung auf die Parabel vom Unkraut und Weizen (Matth. XIII), indem er behauptete, dass dort mit der „Welt“ die Kirche gemeint sei, während die Donatisten sie gar nicht auf die Kirche

bezogen (Aug. brevic. collat. VIII, 10. IX, 15). Wichtiger aber, als diese Declaration, welche nichts wesentlich Neues enthielt, ist einmal die durch den donatistischen Streit veranlasste bestimmtere Fassung der Katholicität, sodann die Herausbildung für das Abendland ganz neuer die katholische Kirche betreffender Unterscheidungen. Da nämlich auch die Donatisten nicht etwa die „unsichtbare" Kirche für die allein wahre erklärten, sondern ihre eigene sichtbare Gemeinschaft, die Katholiker aber dieser schon desshalb, weil sie auf einen Winkel Africas beschränkt sei, die Katholicität absprachen, welche jene ihr zuschrieben: so dehnte sich die Controverse auf den Begriff der Katholicität aus. Optatus hielt den Donatisten entgegen (a. a. O. II, c. 5): videtis, vos in parte unius regionis positos et ab Ecclesia vestris erroribus esse separatos, frustra vobis solis hoc nomen Ecclesiae cum suis dotibus vindicare. Ebenso bemerkt Augustin, es sei auffallend, dass sie ihre kleine, fast verschwindende und unsichtbare Gemeinschaft für die allgemeine Kirche erklärten, diess widerspreche den Worten Christi Matth. V, 14 (Contra epist. Parmeniani III, 28: ecclesia — super montem constituta abscondi non potest, et ideo necesse est, ut omnibus terrarum partibus nota sit) und den der Kirche ertheilten Verheissungen (Serm. 359, §. 5 ironisch: Credidit Abraham et promissae sunt ei omnes gentes; peccavit Caecilianus et perierunt omnes gentes, ut plus valeat, quod iniquitas commisit, quam quod veritas promisit. Vgl. auch de unit. eccles. §. 7—32. C. liter. Petiliani II, §. 91. Contra Crescon. IV, §. 64. Epist. 93 ad Vincent. Rogat. §. 23). Die Donatisten ihrerseits erwiderten hierauf nicht nur, die paucitas erwecke gerade das günstige Vorurtheil der Wahrheit (mit Beziehung auf Matth. VII, 13—14. cf. Aug. de unit. eccles. §. 23—36; contra Cresconium III, §. 75), und schlechterdings überallhin sei ja die von den Gegnern sogenannte katholische Kirche auch nicht verbreitet (Aug. contra Crescon. III, c. 63, §. 70), sondern vor Allem, von ihrer räumlichen Ausbreitung habe die katholische Kirche gar nicht diesen ihren Namen, sondern als Inhaberin und rechtmässige Verwalterin aller Gnadenmittel, wegen der Vollständigkeit und Integrität der in ihr vorhandenen Gnadenmittel (sie lehrten nach Aug. brevic. collat. c. Donat. d. III, §. 3: non — catholicum nomen ex universitate gentium, sed ex plenitudine sacramentorum institutum. Nach Aug. epist. 93, ad Vinc. Rogat. §. 23: catholicae nomen sei nicht ex totius orbis communione zu erklären, sondern ex observatione praeceptorum omnium divinorum atque omnium sacramentorum). Nur um so entschiedener betonten aber die Katholiker gerade seitdem als Merkmal der ausschliesslichen Wahrheit ihrer Kirche und als das punctum saliens der Katholicität, dass jene über den ganzen orbis terrarum (die *οἰκουμένη*) verbreitet sei (wobei sie freilich zunächst nur an das römische Reich dachten). Schon Optatus sagt de schism. Don. II, c. 2: ergo probavimus, eam esse Ecclesiam catholicam, quae est in toto terrarum orbe diffusa (cf. c. 5, c. 9, c. 13 und c. 1, an welcher letztern Stelle er freilich noch das Merkmal „rationabilis" dem entscheidenden „ubique diffusa" voraus schickt). Dem entsprechen die Erklärungen Augustins, de unit. eccl. §. 2: (Ecclesiam) majores nostri catholicam nominaverunt, ut ex ipso nomine ostenderent, quia per totum est. Secundum totum enim *καθ' ὅλον* graece dicitur. Cf. Contra literas Petiliani l. II, §. 90 f.: der Herr sage, eritis mihi testes in Jerusalem et in totam Judaeam et Samariam et usque in totam terram. Ecce unde catholica vocatur.

Eine in der lateinischen Kirche neue Distinction (vgl. aber Origenes de orat. c. 20, Commentar. in Matth. Tom. XII, c. 12, wo dieser die wahrhaft Gläubigen als *ἡ κυρίως ἐκκλησία* von der Masse der der Kirche nur äusserlich Angehörenden unterscheidet) war die von Augustin aufgestellte Unterscheidung des corpus Domini

verum und permixtum oder verum und simulatum (de doctr. christ. l. III, §. 45). Sie ward ihm gewissermaassen von den Donatisten abgerungen, bedeutet aber nicht ein Aufgeben der bisherigen Position. Nach dem Vorgang des Optatus (de sch. Donat. II, 20) hatte er ausgesprochen (vgl. Retractat. II, c. 18), die ecclesia sine macula et ruga, welche die Donatisten schon hier mittelst der Kirchenzucht herzustellen sich abmühten, gehöre in ihrer absoluten Vollkommenheit erst der Zukunft (dem Zeitpunkt der Wiederkunft Christi) an. Diesen Satz hatten die Gegner dahin verdreht, die Katholiker statuirten also zwei Kirchen (unam, quae nunc habet permixtos malos, aliam, quae post resurrectionem eos non esset habitura, Aug. brevic. collat. c. Donatist. d. III, §. 19). Solcher „Verleumdung“ tritt nun Augustin mit der Versicherung entgegen, die Katholiker hielten mit Entschiedenheit die Identität der Kirche fest, die jetzt unvollkommen sei, und jener, die einst vollkommen sein werde (a. a. O. §. 20: eandem ipsam unam et sanctam Ecclesiam nunc esse aliter, tunc autem aliter futuram, nunc habere malos mixtos, tunc non habituram), und diejenige Gemeinschaft innerhalb der katholischen Kirche, welche von blossen Heuchlern gebildet werde (die nur in sacramentorum communione cum ecclesia et tamen jam non sunt in ecclesia, de unit. eccles. 74), stelle keine zweite Kirche dar, sondern sei (wie die Spreu am Weizen oder wie verdorbene Säfte im menschlichen Körper oder wie Bestandtheile am Hause, die nicht das Haus selbst ausmachen) ein blosses Accidens der Einen, wahren, eigentlichen katholischen Kirche, in welcher wahre Christen die Substanz bildeten und schon hier niemals fehlten (de baptism. c. Donatist. l. VII, §. 99: Puto me non temere dicere, alios ita esse in domo Dei, ut ipsi etiam sint eadem domus Dei, quae dicitur aedificari super petram Haec quippe in bonis fidelibus est et sanctis Dei servis ubique dispersis, spiritali unitate devinctis in eadem communione sacramentorum, sive se facie noverint, sive non noverint. Alios autem ita dici esse in domo, ut non pertineant ad compagem domus, nec ad societatem fructiferae pacificaeque justitiae, sed sicut esse palea dicitur in frumentis. Nam et istos esse in domo negare non possumus. Vgl. auch Tractat. III. in Ep. Joa. ad Parth. §. 4). Augustinus unterscheidet also nicht zwei Kirchen, sondern nur zwei Zustände Einer und derselben Kirche und zwei Gesichtspunkte, unter welchen die Eine katholische Kirche betrachtet werden kann, wenn er dieselbe in ihrer einstweiligen Beschaffenheit sowohl als corpus Domini verum, als auch als permixtum oder simulatum hinstellt, dagegen den Ausdruck des (gemässigten) donatistischen Grammatikers Tychonius, der von einem zweitheiligen Leibe des Herrn (Domini corpus bipartitum) geredet hatte, verwirft (de doctr. christ. l. III, §. 45).

Mit der Prädestinationslehre des Augustinus steht seine Lehre von der katholischen Kirche nicht im Widerspruch, wenn man Folgendes als seine Ansicht betrachten darf: die erste Voraussetzung und das eigentliche Princip alles Heiles ist zwar die Prädestination; aber diese muss eben dadurch zur Erscheinung kommen, dass die Prädestinirten sich der von der empirischen Kirche dargebotenen Gnadenmittel wirklich und in normaler Weise bedienen. Die Gnadenmittel der Kirche sind wenigstens Mittel der Realisirung des prädestinirenden Rathschlusses Gottes, in welchem die Prädestination zur Kirche bereits wesentlich mit enthalten ist. Dass er lehrt, Prädestinirte hätten schon vor Christo gelebt, macht keine unüberwindliche Schwierigkeiten, da er auch die Frommen des alten Bundes mit zur Kirche rechnet (de baptism. c. Donat. l. I, §. 24 f.). Der durch den Donatistenstreit veranlasste und gegen die Donatisten gerichtete Zusatz zum Artikel von der Kirche, welcher diese als communio sanctorum bezeichnet, scheint zuerst in die africanischen Symbole Eingang gefunden zu haben (vgl. die pseudo-august.

Formel des Glaubensbekenntnisses bei Hahn, Bibl. der Symbole, S. 24, Walch: Bibl. symb. vet. p. 67).

Die Geschichte des Dogmas von der Kirche im patristischen Zeitalter behandeln monographisch H. Th. C Henke (historia antiquior dogmatis de unitate ecclesiae, Helmst. 1781) und J. Koestlin (die kathol. Auffassung von der Kirche in ihrer ersten Entwicklung, in Schneider's Deutsch. Zeitschr für christl. Leben u. christl. Wissensch. 1855, No 33 f., 46 f.; 1856, No. 12 f.). Vgl. ausserdem R. Rothe, die Anfänge der christl. Kirche und ihrer Verfassung, Wittenberg 1837, S. 553—711, und Jul. Müller, die unsichtbare Kirche (in d. angef. Zeitschr. 1850, No. 2). Ueber die betreffende Doctrin der einzelnen Kirchenlehrer vgl. die entsprechenden in den §§. 17, 18, 20 u. 21 erwähnten Abhandlungen (in Betreff des Irenaeus ausserdem: Hoëvell, diss. hist.-theol. qua Irenaei dogma de eccles. unitate exponitur, Gron. 1836; H. Ziegler, des Irenaeus Lehre von der Autorität der Schrift, der Tradition und der Kirche, Berl. 1868). Ueber den Montanismus: Wernsdorf, de Montanistis, Gedani 1751; Münter, effata et oracula Montanistarum, Havn. 1829; Kirchner, de Montanistis, Jen. 1832; Schwegler, der Montanismus und die christl. Kirche im 2. Jahrh., Tüb. 1841; Baur, das Wesen des Montanismus (in den Tüb. theol. Jahrb. 1851, S. 538 f.); Lipsius, der H. des Hermas und der Montanismus in Rom (s. ob. §. 17, S. 115); ausserdem Ritschl, Entsteh. der altkath. Kirche, 2. Aufl., Bonn 1857, S. 462—554. Ueber den Donatismus ausser den betreffenden oben §. 21, S. 184 f. (in Beziehung auf Augustinus) angeführten Schriften: Valesius, de schismate Donatist. diss. (hinter s. Eusebius); Melch. Leydecker, histor. eccles. Africanae, Ultraj. 1690, p. 467 f.; Historia Donatistarum ex Norisii schedis excerpta (in H. Norisii opp. omn. ed. a fratrib. Ballerinis, Veron. 1729. 1732, T. IV).

Zweite Parallele.
Feststellung der formalen Kriterien der rechtgläubigen Kirchenlehre.

I. Die zu Grunde liegende Praxis.

§. 27. **Erhebung der Glaubensregel zur entscheidenden Norm.** Die mündliche und schriftliche Predigt der Apostel und Apostelschüler, welche, so neu ihr Inhalt auf der einen Seite war, andererseits doch auf das im Lichte des Evangeliums betrachtete alte Testament sich stützte, verhinderte nicht das frühzeitige Hervorbrechen von Lehrstreitigkeiten. Die bei diesen Betheiligten pflegten sich auf apostolische Aussprüche oder das alte Testament selbst oder auf beides zu berufen, vermochten aber weder durch die eine, noch durch die andere Autorität, noch durch die Combination beider ihre Gegner zum Schweigen zu bringen, da die Parteien nicht nur die gemeinsamen Quellen und Normen ihrer differenten Lehrmeinungen in abweichender Weise auslegten, sondern je nach den Ueberlieferungen, auf die sie sich beriefen, der apostolischen Verkündigung je länger je mehr auch einen anderen Inhalt zuschrieben. Auch die weitere Verbreitung von Schriften der Apostel und

Apostelschüler war diesen letzteren Uebelstand zu beseitigen nicht völlig im Stande, weil neben denselben auch untergeschobene Schriften sich verbreiteten und die ächten vor willkürlicher Auslegung nicht geschützt waren. Der hierdurch entstandenen Verwirrung konnte nur dadurch ein Ende gemacht werden, dass diejenigen, welche das Gemeinsame der apostolischen Lehrtypen wirklich am reinsten bewahrt hatten, ein Kriterium aufstellten, nach dem die Aechtheit aller angeblichen apostolischen Ueberlieferungen zu prüfen und die heiligen Schriften auszulegen seien, und im Vertrauen darauf, die historische und religiöse Wahrheit auf ihrer Seite zu haben, eine allgemeine Anerkennung für dasselbe in Anspruch nahmen. Dieses Kriterium war die Uebereinstimmung mit jener kurzen Reihe von meist historisch gearteten, in (übrigens wechselnder) Gestalt von Bekenntnissformeln vorgetragenen Lehrsätzen, welche die sogenannte Glaubensregel (regula fidei, regula veritatis, *κανὼν τῆς ἀληθείας, κανὼν εὐαγγελικός*) bildeten. Denn, obgleich von der Glaubensregel auch in dem vageren Sinne eines nicht in Bekenntnissformeln gegenständlich gewordenen, sondern noch gestaltlosen und nur im unmittelbaren christlichen Bewusstsein gleichsam schwebenden Lehrkanons geredet wurde: so verstand man doch je länger je mehr darunter jenen Complex von ausdrücklichen Bekenntniss- und Lehrsätzen, der in verschiedenen Formen namentlich bei Irenaeus und Tertullian vorliegt (vgl. oben §. 16). Geschöpft war dieser doctrinale Ausdruck des christlichen Bewusstseins aus keiner anderen Quelle, als eben diesem, d. h. weder einseitig und mechanisch aus der mündlichen Ueberlieferung, noch einseitig aus den heiligen Schriften, sondern aus dem Niederschlag beider als schlechthin mit einander harmonirend vorgestellten Factoren in dem Bewusstsein der Gründer der altkatholischen Kirche.

Sollte derselbe aber den Häretikern gegenüber in seiner Aechtheit bewährt werden, so empfahl sich, weil Kanon und Auslegung der heiligen Schrift ja gerade streitig waren, weit mehr, als exegetisch-dogmatischer Beweis, die Hinweisung auf die in den ecclesiae matrices (den von Aposteln gegründeten Gemeinden) vorhandenen lebendigen Ueberlieferungen, die freilich selbst wieder theilweise auf Schriften, namentlich den apostolischen Briefen (man denke z. B. an Korinth und Rom) beruhten.

Die Frage, ob die Gründer der altkatholischen Kirche die Bibel oder die mündliche Tradition als Norm der Glaubenslehre bevorzugt haben, deckt sich nicht mit der Frage nach dem Verhältniss der heiligen Schrift zur Glaubensregel; mindestens verhalten sich Bibel und Glaubensregel im altkatholischen Bewusstsein nicht wie schrift-

liche Urkunde und diese materiell ergänzende mündliche Ueberlieferung, sondern wie ausführlichere, aber vieldeutigere Urkunde der Glaubenswahrheit zur aphoristischen, aber deutlicheren. Auf der einen Seite legte man der Bibel keine höhere Urkundlichkeit, auf der anderen Seite principiell keine geringere Sufficienz als dogmatischer Autorität bei, als der Glaubensregel. Vielmehr galten beide als substantiell gleichlautend und gleich ursprünglich, die Glaubensregel als heilige Schrift in nuce, die heilige Schrift als Glaubensregel in extenso, und man erkannte ebenso bereitwillig an, dass jene die Auslegerin dieser, als dass diese die Auslegerin jener sei. Eine vorzüglichere Quelle und Norm der Glaubenslehre, als die nach der Glaubensregel, d. h. nach sich selbst ausgelegte Bibel kannte man nicht; aber da die Glaubensregel explicite den Kern der Lehrwahrheit darstelle, der aus der Bibel erst herausgeschält werden musste, so musste in der polemischen und apologetischen Praxis die Erstere allerdings einen gewissen Vorrang erlangen.

Die Frage, ob in den ersten Jahrhunderten die mündliche oder die schriftliche Ueberlieferung mehr gegolten habe, wurde zuerst im 16. Jahrh. controvers (vgl. Chemnitii examen concilii Tridentini). Sie erhob sich von Neuem im 17. Jahrh. infolge des durch Calixtus veranlassten synkretistischen Streites; im 18. Jahrh. nahmen Semler und Lessing sie wieder auf. Letzterer versuchte in seinen Streitschriften gegen Goetze nicht nur zu beweisen, dass die regula fidei älter sei, als die Sammlung der heil. Schriften neuen Testaments, sondern auch, dass, nachdem diese zu Stande gekommen, dessenungeachtet die Glaubensregel in höherem Ansehen gestanden habe, als die Bibel. Gegen diese Behauptung trat Franz Walch auf in seinen „Kritischen Untersuchungen von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Christen“ 1779. In unserem Jahrhundert wurde aber die Lessing'sche Behauptung von Delbrück erneuert in der Schrift: Phil. Melanchthon, der Glaubenslehrer, Bonn 1826, und zuletzt von Daniel in seinen „theologischen Controversen“ (1846). Gegen Delbrück schrieben Sack, Lücke und C. J. Nitzsch. Sie richteten an denselben gemeinsam ein Sendschreiben u. d. T.: über das Ansehen der heiligen Schrift und ihr Verhältniss zur Glaubensregel in der protestantischen und in der alten Kirche, Bonn 1827. Vgl. ausserdem J. L. Jacobi: die kirchl. Lehre von der Tradition und heiligen Schrift in ihrer Entwicklung dargestellt, 1. Abth. Berlin 1847; Holtzmann: Kanon und Tradition, Ludwigsburg 1859; Schwarz: Lessing als Theologe, 1854, S. 161—183.

§. 28. Die Fortbildung der Glaubensregel und die übrigen Normen (die heilige Schrift, die älteren orthodoxen Väter, Geheimtraditionen, neue Weissagungen). Eine Veränderung dieses ursprünglichen Verhältnisses ist auch nachmals nicht eingetreten. Doch hat die Glaubensregel sich entwickelt und erweitert — in verschiedenen Formen, von denen für die Dogmengeschichte die der von den ökumenischen Concilien aufgestellten Symbole die wichtigste ist. Die neuen Declarationen, welche diese in sich aufnahmen, flossen aus

derselben Quelle, wie die ursprüngliche Glaubensregel: aus dem herrschenden christlichen Bewusstsein. Dieses aber war jedesmal durch früher bereits Fixirtes innerlich bedingt und äusserlich gebunden; was dagegen die früheren Festsetzungen noch frei und unbestimmt gelassen hatten, wurde, so weit ein Bedürfniss sich herausgestellt hatte, mit Berufung auf die heilige Schrift und frühere rechtgläubige Kirchenlehrer nachträglich festgestellt, welche Letzteren freilich den heiligen Schriftstellern nicht gleichgestellt wurden. Das christlich-dogmatische Bewusstsein fuhr also fort, seine eigenen Aussagen an irgend einer objectiven Norm zu messen und auf Grund derselben zu rechtfertigen. Doch nahm man, wenn die Bibel den Dienst versagte, bald zu angeblichen neuen Weissagungen, bald zu angeblichen apostolischen Geheimtraditionen seine Zuflucht. Jenes thaten die Montanisten, dieses die alexandrinische Schule, die neue sowohl wie die alte. Aber auch diese beiden absonderlichen Quellen der Wahrheit durften sich nur insoweit geltend machen, als sie der Glaubensregel nicht zuwiderliefen.

§. 29. Schriftkanon. Wenn die Bibel einmal als principiell (nicht usuell) gleichberechtigtes Parallel, ferner als Explication der ursprünglichen Glaubensregel, endlich als Hauptnorm der allmählichen Fortbildung derselben galt, so fragt sich, welche Bücher zum biblischen Kanon gerechnet wurden.

Was nun das alte Testament betrifft, so eigneten sich die griechischen Kirchenlehrer den bereits feststehenden hebräischen Kanon an, jedoch theilweise mit Hinzunahme des Buches Baruch und dreier Bücher der Maccabäer, sowie mit Ausschliessung des Buches Esther. Die Sonderung der Bücher des hebräischen Kanons von unseren in der Septuaginta mit diesen vermengten Apokryphen und gewissen Pseudepigraphen ward aber nur in der Theorie streng durchgeführt, während in der Praxis die jetzt sogenannten Apokryphen wenigstens von den meisten Vätern der griechischen Kirche kaum anders als jene citirt und benutzt wurden. Auch in der lateinischen Kirche fehlte es noch im 4. Jahrhundert nicht an Kritikern, welche beide Klassen auseinanderhielten. Doch wurden, seitdem die Synode zu Hippo Regius (393) und mehrere andere afrikanische Synoden diesen Unterschied verwischt hatten, nach dem Vorgang des Augustinus und mehrerer römischen Bischöfe im Abendlande die alttestamentlichen Apokryphen den Büchern des hebräischen Kanons im Wesentlichen gleichgestellt.

Von den neutestamentlichen Schriften galten unsere vier Evangelien, die Apostelgeschichte, die dreizehn paulinischen Briefe,

der erste Johannes- und der erste Petribrief um 200 auf Seiten der Katholiker allenthalben als kanonisch. Auch Eusebius († 340) zählt diese und nur diese Schriften durchweg zu den allgemein in der Kirche als kanonisch geltenden (ὁμολογούμενα), während die fünf übrigen katholischen Briefe zwar gleichfalls längst in Ansehen standen, aber erst nach der Mitte des vierten Jahrhunderts volle kanonische Geltung erlangten. Was die übrigen beiden Bücher betrifft, so erhielten sich gegen den Hebräerbrief in der lateinischen, gegen die Apokalypse in der griechischen Kirche am längsten gewisse Bedenken. Doch wurde der erstere bereits in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts auch von der lateinischen, die letztere seit dem fünften Jahrhundert auch von der griechischen Kirche den übrigen neutestamentlichen Büchern gleichgestellt. Ausser diesen genossen eine Zeit lang auch mehrere andere Schriften, namentlich der Barnabasbrief, der erste des Clemens Romanus an die Korinthier und der Hirte des Hermas — freilich nicht in der ganzen Kirche — ein nahezu kanonisches Ansehen; seit der Mitte des dritten Jahrhunderts wurden dieselben jedoch immer schärfer von den eigentlichen heiligen Schriften gesondert, ein Process, der sich am Ende des vierten Jahrhunderts vollendete.

Selbst rücksichtlich des alten Testaments muss die Frage nach dem kirchlichen Kanon aufgeworfen werden, da allem Anschein nach sogar der hebräische Kanon erst nicht lange vor der Zerstörung Jerusalems seinen völligen Abschluss erhalten hat (Bleek S. 683), in der Septuaginta aber, in welcher in der christlichen Kirche anfangs den Meisten das alte Testament allein zugänglich war, neben und hinter den Büchern des hebräischen Kanons sich theils unsere (selbstständigen) alttestamentlichen Apokryphen, theils apokryphische Zusätze, theils anderweitige Pseudepigrapha befanden. Gleich den hellenistischen Juden, die bis dahin gleichfalls an die Septuaginta sich zu halten gewohnt waren, wussten nun zwar auch die griechischen Kirchenlehrer diese jüngeren griechisch-jüdischen Schriftwerke von den Büchern des hebräischen Kanons zu unterscheiden, und in der Theorie, d. h. vom historisch-kritischen Standpunkte aus wurden nur Letztere als kanonisch hingestellt, allein in der Praxis behaupteten sich dennoch jene gleichfalls (sogar bei Origenes) als heilige Schriften. Nachforschungen über den alttestamentlichen Kanon hat im zweiten Jahrhundert besonders Melito von Sardes, im dritten Origenes angestellt. Jener rechnet (Eus. h. e. IV, 26) zu demselben die Bücher des hebräischen Kanons, jedoch mit Weglassung des Buches Esther; dieser (Eus. h. e. VI, 25) alle zweiundzwanzig nach jüdischer Zählung (1. fünf BB. Mosis; 2. acht Propheten — Josua, Richter nebst Ruth, Samuel, Könige, Jeremia nebst Klageliedern, Ezechiel, Jesaja, die 12 kleinen Propheten. 3. neun Hagiographa — die Chronik als Ein Buch, ebenso Esra nebst Nehemia) und ausserdem den Brief des Jeremia; von Apokryphen nennt Origenes nur τὰ Μακκαβαϊκά, die er jedoch vom Kanon sondert. Im Allgemeinen wurde diese Hervorhebung der Bücher des hebräischen Kanons auch für die spätere griechische Kirche maassgebend, nur, dass ihnen in dem Verzeichniss des Laodicen. Concils (um 360, can. 60) und in mehreren anderen das Buch Baruch, in den Canones apostolici auch drei

Bücher der Mackabäer beigesellt werden, während dagegen das Buch Esther in einigen, z. B. bei Athanasius, nicht zu den eigentlich kanonischen gerechnet wird. Indess jene Auszeichnung des hebräischen Kanons geschah doch consequent nur eben im historisch-kritischen Sinne. Hin und wieder wurden zwar unsere Apokryphen als blosse ἀναγινωσκόμενα auch für den praktischen Gebrauch nicht ohne Hinweisung auf ihren den eigentlich göttlichen Schriften gegenüber nur relativen Werth empfohlen (Athanas. opp. ed. Colon. 1686, II, 38 f.). Diess hinderte aber nicht, dass sie von den meisten Kirchenlehrern in derselben Weise citirt und benutzt wurden, wie die kanonischen, und zwar auch noch nach dem laodic. Concil, obgleich dieses, was das alte Testament anlangt, wenigstens die kirchliche Vorlesung anderer als der vorhergenannten Bücher verboten hatte.

In der lateinischen Kirche eigneten sich Hilarius Pictaviensis, Rufinus und anfangs auch Hieronymus die historisch-kritische Ansicht des Origenes an, und das Ansehen dieser Väter schützte auch in den folgenden Jahrhunderten die Bücher des hebräischen Kanons einigermassen vor völliger Gleichstellung mit den Apokryphen. Solcher Schutz erwies sich aber als ungenügend, nachdem die Synode zu Hippo Regius 393 (can. 36), die dritte carthagische von 397 (can. 47) und die fünfte carthagische von 419 den Unterschied zwischen beiden Klassen verwischt hatten, eine Entscheidung, welcher die Zustimmung des Augustinus (de doctr. christ. II, 8. contra Gaudent. I, 31) sowie der römischen Bischöfe Innocent. I. und Gelasius I. auch ausserhalb der afrikanischen Kirche Ansehen verschaffte.

Was das neue Testament betrifft, so waren die Schriften der Apostel und Apostelschüler anfangs nur in bestimmten beschränkten Kreisen bekannt, und ihr Ansehen beruhte ursprünglich nur auf dem empfundenen Werthe ihres Inhaltes, sowie der besonderen Hochachtung, die man ihren Verfassern zollte, dagegen noch nicht auf dem Glauben an jene specifische Eingebung des heiligen Geistes, aus der man das alte Testament herleitete. Ohnehin waren neben denselben auch andere Schriften im Gebrauch. Allmählich beschränkte man sich aber in der Kirche auf die in unserem neutestamentlichen Kanon befindlichen Schriften, und der letzte Schritt, welcher sich übrigens von jenem das volle kanonische Ansehen vorbereitenden nicht streng sondern lässt, war der, dass man sie den als inspirirt geltenden alttestamentlichen gleichstellte.

Was die Evangelien (τὰ εὐαγγελικά Iren. I, 3, §. 6; τὸ εὐαγγέλιον Iren. III, 11, §. 8) anlangt, so waren die Vorläufer der eigentlichen altkatholischen Kirche bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts geneigt, sich auf den Gebrauch unserer vier Evangelien zu beschränken, und bei Tatian und Theophil. von Antiochien gelten diese bereits ausschliesslich als authentische Quellen der evangelischen Geschichte, freilich unter dem Widerspruch der Marcioniten, Ebioniten und Aloger; noch entschiedener im muratorischen Kanon, bei Tertullian und bei Irenaeus (s. adv. haer. III, 11, §. 8). Von den übrigen neutestamentlichen Schriften (τὰ ἀποστολικά Iren. I, 3, §. 6) verwarfen die Ebioniten ausdrücklich die paulinischen Briefe und die Apostelgeschichte, die Marcioniten beschränkten sich auf den Gebrauch von zehn paulinischen Briefen; die Katholiker dagegen (namentlich Irenaeus, Clemens Alexandrinus und Tertullian) erkannten die Apostelgeschichte, die dreizehn paulinischen Briefe, den ersten Johannes- und den ersten Petri-Brief einstimmig als kanonisch an, während die Apokalypse um 200 weder in der syrischen noch in der römischen Kirche allgemein als apostolisch und kanonisch galt, der Hebräerbrief, dessen kanonisches Ansehen damals meist an den paulinischen Ursprung geknüpft wurde, in der abendländischen Kirche nicht auf Paulus zurückgeführt ward, der Brief des Jacobus nur in der syrischen Kirche als kanonisch betrachtet worden zu sein scheint, welche dagegen dem Judasbrief, dem

zweiten Petri- und dem zweiten und dritten Johannes-Brief kein kirchliches Ansehen beilegte. Rücksichtlich des dritten Johannes-, besonders aber des zweiten Petri-Briefes gilt das Gleiche fast von der ganzen katholischen Kirche dieser Zeit. Im Wesentlichen denselben Standpunkt nimmt noch Origenes (Eus. h. e. VI, 25) ein, nur, dass er den Hebräerbrief mit zu den paulinischen (obwohl nur den Gedanken nach) rechnet und die Apokalypse für apostolisch und kanonisch erklärt; ja noch Eusebius (h. e. III, 25 cf. c. 3. 24 und 31), der ausser den vier Evangelien nur die Apostelgeschichte, die dreizehn paulinischen Briefe (s. VI, 13 über den Hebräerbrief), den ersten Johannes- und den ersten Petri-Brief durchweg und entschieden zu den ὁμολογούμενα (allgemein in der katholischen Kirche als kanonisch anerkannten Schriften) rechnet. Dem Hebräer-Brief fehlte auch jetzt noch in der römischen, der Apokalypse wiederum in der griechischen Kirche die allgemeine kanonische Geltung. Aber auch die übrigen fünf katholischen Briefe wurden zwar geschätzt, blieben indessen ἀντιλεγόμενα, jedoch nur bis nach der Mitte des vierten Jahrhunderts. Der 60. Kanon des laodic. Concils enthält bereits alle Bücher unseres neuen Testaments, mit Ausnahme der Apokalypse. Seit dem fünften Jahrhundert verloren sich aber auch in der orientalischen Kirche die Bedenken gegen die Apokalypse, schon seit der Mitte des vierten die der occidentalischen Kirche gegen den Hebräerbrief, dessen Ansehen die obengenannten drei afrikanischen Synoden und römischen Bischöfe förmlich sanktionirten. Der Name „Novum Testamentum“ (wofür er de pudic. 12 novissimum instrumentum sagt) als Bezeichnung der zu seiner Zeit recipirten neutestamentlichen Schriften findet sich zuerst bei Tertullian (adv. Prax. c. 15, vgl. adv. Marc. IV, 1. adv. Prax. c. 20 und Orig. in Joh. tom. I, c. 5. t. V. fin.). Ausser den heute im neutestamentlichen Kanon befindlichen Schriften galten aber anfangs auch eine Anzahl anderweitiger nachapostolischer Schriften in engeren oder weiteren Kreisen als inspirirt und gewissermaassen kanonisch, namentlich der Brief des Barnabas (bei Clem. Alex. s. Euseb. VI, 13 u. 14), der sogenannte erste des Clemens Romanus (bei Clem. Alex. s. Euseb. a. a. O.) und der Pastor des Hermas (bei Clem. Alex. s. Eus. a. a. O.; bei Iren. IV, 3; bei Origenes; s. dagegen Tertull. de pudic. c. 10 u. 20).

Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts verschwindet jedoch diese relative Gleichstellung solcher Schriften mit den neutestamentlichen immer mehr, obgleich noch Eusebius den Barnabasbrief und den Pastor des Hermas nur von den Homologumenen, dagegen nicht von den überhaupt in Betracht kommenden Schriften ausschliesst (er zählt sie zu den Antilegomenen, zu denen er auch z. B. einige katholische Briefe rechnet, ohne sie jedoch diesen ganz gleichzustellen). Athanasius sondert sie deutlich von unseren neutestamentlichen Antilegomenen (wiewohl er den Hirten des Hermas zu den immerhin besonders geschätzten ἀναγινωσκόμενα rechnet, wie Rufinus zu den „libri ecclesiastici“); das Concil zu Laodicea berücksichtigt sie nicht mehr, und seit dem Ende des vierten Jahrhunderts kommt ihre Kanonicität gar nicht mehr in Frage.

Ueber die Geschichte des Kanons vgl. die Hand- und Lehrbücher der Einleitung in das alte und neue Testament, namentlich de Wette's Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des alten Testaments, Berl., 7. Ausg. 1852, §. 12—29; Bleek's Einleitung in das alte Testament, Berlin, 2. Ausg. 1868, II. Hauptth., sowie desselben Einleitung in das neue Testament, Berlin, 2. Ausg. 1866, II. Hauptth.; ausserdem Dillmann: Ueber die Bildung der Sammlung heiliger Schriften alten Testaments (in den Jahrbb. f. deutsche Theologie, 1858, III); Kirchhofer: Quellensammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus, Zürich 1844; Credner: Geschichte

des neutestamentlichen Kanons, Berl. 1860; Hilgenfeld: der Kanon und die Kritik des neuen Testaments in ihrer geschichtlichen Ausbildung, Halle 1863.

§. 30. Schriftauslegung. Während die Gnostiker und Manichäer sowie die meisten anderen Häretiker sich theils lediglich durch eine bloss eklektische Anerkennung der heiligen Schriften, theils durch Verbindung der allegorischen Interpretation mit jener wählerischen Kritik mit der Bibel abfanden, beschränkte sich die Kirche unter Anerkennung der ganzen heiligen Schrift behufs der Ausgleichung der scheinbaren und wirklichen Widersprüche derselben mit sich selbst und dem katholischen Dogma auf die allegorisch-typologische Auslegung. Dieses Verfahren erhielt durch des Origenes förmliche Lehre von einem dreifachen (grammatischen, moralischen, mystischen) Schriftsinn, welcher Augustinus im Wesentlichen beitrat, einen theoretischen Unterbau und fast allgemeine Verbreitung. Grundsätzlichen Widerspruch fand dasselbe innerhalb der Kirche nur auf Seiten der antiochenischen Schule.

Die Predigt des Evangeliums als Verkündigung von Thatsachen und von Lehren stützte sich von Anfang an auf zwei Autoritäten, einerseits unmittelbar auf den heiligen Geist in seiner vollendeten Offenbarung und Mittheilung, andrerseits auf die heiligen Offenbarungsurkunden des alten Testamentes, zu denen allmählich auch die des neuen Testamentes hinzutraten. Eine Combination beider Normen war auf Grundlage einer wirklichen historisch-grammatischen Auslegung der Bibel nicht möglich, weil für eine solche weder der Sinn noch die Mittel vorhanden waren. Die entscheidende Macht musste daher bei scheinbaren oder wirklichen Differenzen Beider der neue Geist sein. Von hier aus gab es aber einen doppelten Weg der Ausgleichung. Ein dritter, an sich möglicher, der der unbedingten Verwerfung der Bibel, ist von keiner alt-christlichen Partei beschritten worden. Denn selbst die Gnostiker verwarfen zwar theilweise (wie namentlich die Marcioniten) das ganze alte Testament und Theile des neuen, aber nicht alle biblischen Bücher. Der eine Weg war der Eklekticismus im Gebrauch der heiligen Urkunden, d. h. man behauptete, dieselben seien theilweise verfälscht oder untergeschoben, und erachtete sich nur an diejenigen Bestandtheile derselben gebunden, deren Aechtheit man festhielt. Diese Methode schlugen nicht nur die meisten Gnostiker nebst den Manichäern ein, sondern auch die philosophirenden Ebioniten und (nach Euseb. h. e. V, 28) die Monarchianer des zweiten Jahrhunderts. Die Gnostiker verbanden aber mit derselben theilweise eine zweite, welche letztere, freilich in einer maassvolleren und überhaupt grundverschiedenen Weise, auch von der katholischen Kirche und deren Vorläufern angewandt wurde, nämlich die uneigentliche, sinnbildliche, allegorisch-typologische Auslegung der gegebenen Urkunden.

Schon die Apostel, denen die Absicht einer durchgängigen historisch-grammatischen Auslegung ebenso fern lag, wie die Befähigung dazu, hatten auf dem Wege der Typologie und Allegorik selbst ausserhalb der eigentlich prophetischen Stellen Thatsachen der evangelischen Geschichte und evangelische Lehren im alten Testament entdeckt und darin ein Mittel gefunden, jüdische Einwendungen gegen ihre Verkündigung unschädlich zu machen und die heiligen Schriften der Hebräer

in den Besitz und unbedenklichen Gebrauch der werdenden Christenheit überzuleiten. Dieses Verfahren wurde von den apostolischen Vätern und den späteren Kirchenlehrern (die freilich desshalb so wenig wie die Apostel auf die historische Deutung neben der allegorischen zu verzichten genöthigt waren) fortgesetzt und dahin ausgebildet, dass fast die ganze evangelische Geschichte und Lehre in das alte Testament hinein-, dagegen das dieser Widersprechende aus demselben weggedeutet werden konnte. Die allmähliche Verbreitung, Sammlung und Kanonisirung der neutestamentlichen Schriften änderte daran nichts, vielmehr wurde auf diese die gleiche Methode angewandt. Origenes beförderte dieselbe, indem er nach dem Vorgang Philo's und des alexandrinischen Clemens (cf. z. B. Strom. I, 28 p. 426) auch theoretisch die Lehre von einem mehrfachen Schriftsinn (s. oben §. 20, No. 2) vertrat, und nicht nur die neualexandrinische Schule, sondern die katholische Mehrheit überhaupt folgte ihm. Unter den Vertretern jener übertreibt besonders Cyrill von Alexandrien die Allegorik. Was diese Auslegungsweise empfahl, war (abgesehen von dem wirklich vorhandenen Recht, das Wehen Eines Geistes in allen biblischen Schriften zu spüren und nachzuweisen) insonderheit das Bedürfniss der Entfernung bei wörtlicher Auslegung sich ergebender Anstoss erregender Gedanken, sowie der Ausgleichung scheinbarer oder wirklicher Widersprüche innerhalb der Bibel selbst, namentlich die Nothwendigkeit der Combination des alten und neuen Testamentes; sodann die Aufgabe, Dissonanzen zwischen den heiligen Schriften einerseits und denen der „rechtgläubigen" Kirchenväter der Vorzeit andrerseits zu beseitigen; aber auch das Bestreben, den Missbrauch buchstäbelnder und sinnlich-realistischer Ausleger, für den es bei der herrschenden Inspirationstheorie und dem Mangel einer geschichtlichen Betrachtungsweise ein gesunderes Correctiv nicht gab, zu beschränken.

Im Abendlande befestigten besonders Augustinus und Gregor der Grosse die Neigung zum Allegorisiren, besonders durch ihr einflussreiches Beispiel; aber auch durch ausdrückliche Regeln (vgl. Aug. de civ. dei XVII, 3: „Quae ita dicuntur, ut rebus humanitus seu divinitus gestis sive gerendis convenire non possint, quis fidelis dubitet non esse inaniter dicta? Quis ea non ad intelligentiam spiritalem revocet, si possit, aut ab eo qui potest revocanda esse fateatur?" de util. credendi c. 3: „omnis igitur scriptura, quae testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifariam traditur: secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam, cf. besonders de doctr. christ. III, 14, de genesi ad lit. II, 3). Doch fehlte es von Anfang an in der katholischen Kirche nicht an Theologen, welche auf die Gefahren, mit denen die allegorische Auslegung der Bibel das Dogma bedrohe, hinwiesen und dieselbe entweder geradezu verwarfen oder doch beschränkt wissen wollten. Diess geschah nicht nur zur Abwehr des häretischen und schismatischen, sondern auch zur Abwehr eines angeblichen Spiritualismus katholischer Ausleger, — in beiden Fällen aus practischen Gründen, im Gegensatz zu bestimmten einzelnen Missdeutungen der Bibel; dann aber auch grundsätzlich, vom Standpunkt einer klareren und gesunderen hermeneutischen Theorie aus. Im Kampfe mit gnostischer Willkür verwarfen Irenaeus und Tertullian das Allegorisiren (Iren. adv. haer. I, 3. 6. III, 12; Tertull. praescr. 38); Gregor von Nazianz (hom. 42) thut dasselbe gegenüber den „ἄγαν θεωρητικοί" (= Allegoristen) als Handlangern der Häresie; Hieronymus tadelt an dem von ihm (früher verehrten, dann aber) verketzerten Origenes, dass er „liberis allegoriae spatiis evagatus ingenium suum facit ecclesiae sacramenta" (Comm. in Jesaj. l. V, prol.). Allein alle diese Katholiker „erheben sich" anderweitig selbst von der „turpitudo literae ad decorem intelligentiae spiritalis" (Hieronym. ad Amos. 2), und wenn der Chiliast Nepos (im 3. Jahrh.) gegen die Origenisten eine „Wider-

legung der Allegoristen“ (ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν Euseb. h. e. VII, 24) schrieb, so that er es nur, um an seinen Lieblingsideen vom tausendjährigen Reich festhalten zu dürfen. Anders steht es mit den Vertretern der antiochenischen Schule (s. oben §. 20), welche aus wirklicher Achtung vor Geschichte, Grammatik und Kritik das Allegorisiren verwarfen. Am entschiedensten thaten diess Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia, aber auch Chrysostomus und Theodoret, die allenthalben vom historisch-grammatischen Sinne der zu erklärenden Texte ausgehen und allerdings weder in der Ausübung der homiletisch-practischen Exegese beim Buchstaben stehen bleiben, noch überhaupt die Brücken abbrechen wollen, welche beim einheitlichen Zusammenschauen der ganzen Offenbarungsgeschichte zwischen dem Früheren und Späteren, dem alten und neuen Bunde, wirklich sich aufdrängende Vorbilder nicht minder, als Weissagungen, bilden, bei dem Allen aber den Unterschied zwischen dem, was unmittelbar im Texte liegt, und den Bildern und Reflexionen, die dieser im christlich-religiösen Ausleger weckt, nicht ausser Acht lassen. Doch ist nicht zu übersehen, dass selbst die antiochenischen Theologen, welche ja auf dem Boden der Kirchenlehre standen, nur auf den Gebieten der Exegese die vollen Consequenzen ihrer freien hermeneutischen Grundsätze zu ziehen wagten, welche das bereits festgestellte kirchliche Dogma noch frei gelassen hatte. Aus der nothwendigen Rücksicht auf dieses erklärt sich das sporadische Zurückweichen auch dieser Theologen von ihren eigenen hermeneutischen Grundsätzen (cf. z. B. Chrysost. in Ps. 46: *τὰ μὲν ὡς εἴρηται ἐκληπτέον, τὰ δὲ ἀπεναντίας τοῖς κειμένοις, τὰ δὲ κατὰ διπλῆν ἐκδοχὴν τά τε αἰσθητὰ νοοῦντες καὶ τὰ νοητὰ ἐκδεχόμενοι*).

Ueber die Geschichte der Schriftauslegung handeln u. A. J. A. Ernesti: de Origene interpretationis grammaticae auctore, Lugd. 1764, p. 283 f.; Rosenmüller: historia interpretat. N. T., T. III; Hagenbach: observationes circa Origenis methodo interpretandae s. s., Bas. 1823; Diestel: Geschichte des alten Testaments in der christlichen Kirche, Jena 1869.

II. Die theoretische Rechtfertigung dieser Praxis.

§. 31. **Die Lehre von der Tradition und von der kirchlichen Lehrautorität** (vgl. §. 26). Das Princip, auf welches die Begründer der altkatholischen Kirche die Autorität des in der Glaubensregel zusammengefassten Dogmas stützten, war das der nachweislichen apostolischen Aechtheit, für welche sie (nach dem Vorgang des Papias) freilich den Beweis weniger aus der kanonisch noch nicht abgeschlossenen, überdiess mehrdeutigen und erfahrungsmässig grundstürzender Missdeutung der Häretiker ausgesetzten heiligen Schrift, als aus dem Zeugniss der apostolischen Gemeinden, namentlich der Vorsteher derselben, erbrachten. Sie beriefen sich also aus practischen Gründen mehr auf mündliche, als auf schriftliche apostolische Ueberlieferungen. Hierdurch legten sie noch nicht unmittelbar den Grund zu dem unevangelischen, das Princip der Schriftmässigkeit wirklich beeinträchtigenden, erst durch die Reformation wieder beseitigten Traditionsprincip im engeren Sinne, wohl aber dadurch, dass sie (und noch mehr ihre Nachfolger) als Bürgen

der correcten Ueberlieferung den Episcopat als solchen oder die empirische Kirche hinstellten. Dazu kam später der Grundsatz, dass Lehren, die sich aus der Schrift oder *παράδοσις ἔγγραφος* nicht entwickeln liessen, dennoch gleich den Schriftlehren verbindlich sein könnten, falls sie sich als mündliche Tradition (als *παράδοσις ἄγραφος*, welche später im Gegensatz zur Schrift schlechthin *παράδοσις* hiess) auf die Apostel zurückführen liessen. Als Organe der schon von Irenaeus, noch entschiedener von Cyprian als alleinige Inhaberin der richtigen Lehre betrachteten katholischen Kirche galten seit dem vierten Jahrhundert hauptsächlich die je länger je mehr für inspirirt gehaltenen ökumenischen Synoden und ausserdem die je früheren als rechtgläubig anerkannten, in ihren hinterlassenen Schriften zur Nachwelt redenden Kirchenväter, denen nur einzelne Akatholiker, wie namentlich Marcellus von Ancyra (im vierten Jahrh.) und Stephanus Gobarus (im sechsten Jahrh.), dieser in einer besonderen Schrift, maassgebendes Ansehen und gegenseitige Uebereinstimmung abzusprechen wagten. Die heilige Schrift wurde dabei zwar einstimmig sowohl von Irenaeus, Tertullian und Cyprian, als von allen späteren Kirchenlehrern (von Cyrill von Jerusalem und anderen Theologen der antiochenischen Schule sogar mit besonderem Nachdrucke) als selbstständige Quelle und Norm der wahren Lehre gepriesen. Allein diese Selbstständigkeit kam gerade bis zur Constituirung der Kirche practisch nicht zur vollen Verwerthung, seit derselben aber wurde sie je länger desto mehr eine nur relative, weil das Schöpfen aus der Bibel durch die Kirche, d. h. durch das kirchlich bereits feststehende Dogma, normirt und beschränkt war. Dass weit mehr die Bibel von der Kirche, als die Kirche von der Bibel getragen werde, war längst die herrschende Ueberzeugung, als es Augustinus mit den Worten aussprach (contra epistolam Manichaei cap. 5): Ego vero evangelio non crederem, nisi ecclesiae catholicae me commoveret auctoritas. Aber nicht nur die Selbstständigkeit, sondern auch die mit der tragenden kirchlichen Autorität an sich vereinbare Ausschliesslichkeit der heiligen Schrift als allgemeiner Glaubensquelle war bereits gefährdet durch Gleichstellung angeblich mündlich überlieferter apostolischer, in der Bibel nicht nachweisbarer Lehren mit denen dieser Letzteren. Durch Clemens von Alexandrien und Origenes, deren Geheimtraditionen nicht für alle Gläubigen als solche bestimmt sein sollten, ist diese Gleichstellung zwar nur angebahnt, aber Basilius der Grosse hat sie bereits vollzogen, indem er schreibt (de spir. sancto c. 27): *Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρε-*

δεξάμεθα, ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν. Und diese Theorie begegnet uns (abgesehen von der diesem eigenthümlichen Entgegensetzung der Kerygmen und Dogmen) nicht allein bei Basilius, sondern seit dem vierten Jahrhundert fand sie immer weitere Verbreitung und ist nachweislich z. B. von Epiphanius, Augustinus und Johannes Damascenus anerkannt worden. Ursprünglich bona fide aufgestellt, ward sie in der Blütheperiode der Hierarchie der Rechtstitel für unzählige unapostolische Satzungen.

Sollte das Verfahren der Begründer der altkatholischen Kirche bei der Aufstellung eines unantastbaren rechtgläubigen Lehrbegriffs nicht als willkürlich erscheinen, so musste es sich auf ein allgemeingültiges Princip stützen. Diess konnte aber nicht in der abstracten Vernunftmässigkeit bestehen, d. h. der Beweis konnte kein wesentlich philosophischer sein, zumal, da es sich vornehmlich um offenbarungsgeschichtliche Thatsachen handelte. Der Beweis der Wahrheit musste vielmehr auf historischem Wege geführt werden, d. h. es musste die Uebereinstimmung der als rechtgläubig hingestellten Lehre mit der ursprünglichen oder apostolischen erwiesen werden. Hiermit wurde zwar das Princip der Tradition zur Geltung gebracht, aber vorerst nur in jenem weiteren und unverfänglichen Sinne, in welchem es einen Gegensatz zum Schriftprincip noch nicht bildet. Denn der von Irenaeus und seinen Zeitgenossen urgirte Begriff der παράδοσις schloss an und für sich die Vermittelung durch ächte schriftliche Urkunden der Apostellehre nicht aus (vgl. vielmehr Iren. III, 1, §. 1 und die Stellen bei Suicer, in denen sich παράδοσις auf schriftliche Ueberlieferungen bezieht). Nur aus praktischen Gründen, nur weil es anfangs noch keinen festen Schriftkanon (denn sogar über den alttestamentlichen Kanon gab es noch unerledigte Fragen, namentlich über das Verhältniss der Apokryphen und Pseudepigraphen der Septuaginta zu den übrigen Büchern) gab, folglich den ächten Schriften noch unächte gegenübergestellt werden konnten, ferner die ächten Schriften willkürlich ausgelegt werden konnten, zogen Irenaeus und Tertullian vor, sich für die Glaubensregel anstatt vorzugsweise auf die Bibel, vorzugsweise auf das Zeugniss der von den Aposteln gestifteten Gemeinden (sedes apostolicae), namentlich auf das der Bischöfe derselben als Successoren der Apostel zu berufen; und zwar spricht sich nach dem Vorgang des Papias („οὐ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτόν με ὠφελεῖν ὑπελάμβανον, ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης", ap. Euseb. h. e. III, 39; vgl. Iren. III, 3, 4 über Polycarp) Tertullian folgendermaassen hierüber aus (de praescript. 17 f.): „die Häretiker nehmen gewisse Schriften gar nicht an, und wenn sie dieselben annehmen, so doch nicht ganz, sondern sie verfälschen sie durch Zusätze und Weglassungen, oder, wofern sie ganze Schriften zulassen, verkehren sie doch ihren Sinn durch allerhand Auslegungen. Was kann man also bei aller Uebung in der heiligen Schrift gegen sie ausrichten, wenn was man vertheidigt geleugnet, und was man leugnet vertheidigt wird? Man muss sich also bei Bestreitung der Häretiker mit ihnen gar nicht auf die Schrift einlassen, am wenigsten aber den Streit auf diesen Punkt beschränken, wo man entweder gar keinen oder doch nur einen höchst zweifelhaften Sieg davontragen wird. Denn, abgesehen von diesem unsicheren Ausgange des Unternehmens, wird eine andere Procedur durch die Natur der Sache selbst geboten, die nämlich, dass man von der Frage ausgehe, bei wem der ächte Glaube, bei wem die Schrift selbst zu finden sei, von wem und durch wen und wann und an wen der christliche Glaube übergeben worden sei. Denn nur da, wo man christlichen Glauben und christliche

Sitte findet, da muss auch die wahre Schrift und die ächte Auslegung der Schrift zu finden sein. Die Apostel haben diejenigen Gemeinden gestiftet, von welchen die übrigen gleichsam die Absenker des Glaubens und den Samen der Lehre empfangen haben. Alles muss nach seinem Ursprung beurtheilt werden. So bilden gewissermaassen alle Gemeinden, so gross und zahlreich sie sind, doch nur Eine apostolische, indem alle die gemeinsame Einheit haben. Wenn daher Christus Apostel ausgesandt hat, so muss man diese und keine andern hören, und was diese gelehrt haben, kann man durch nichts beweisen, als durch die Gemeinden, welche von ihnen belehrt worden sind. Die Lehre ist also wahr, worin man mit den apostolischen Mutterkirchen zusammenstimmt.“ Ebenso erblickt Irenaeus in dem Recurs auf das, was die Apostel als Gesammtfülle der Wahrheit der Kirche zu lebendiger Ueberlieferung anvertraut hätten, den Häretikern gegenüber eine tauglichere Waffe, als in der mehrdeutigen Schrift (s. bes. III, c. 2—4) Vgl. auch Clem. Strom. VII, p. 887 und Origen. de princ. praefat. §. 2.

Als Träger und Bürgen dieser die Lehrnorm bildenden Tradition galten also ursprünglich die von den Aposteln gestifteten Gemeinden, und die Berufung auf diese konnte an und für sich als eine historische Beweisführung ohne hierarchische Voraussetzungen gelten. Seit der Constituirung der katholischen Kirche wurde aber diese Rolle der Gesammtheit der Bischöfe als solcher zugetheilt — nicht, wie jenen ecclesiae matrices, auf Grund ihres wirklichen Verkehrs mit Aposteln und Apostelschülern, sondern auf Grund der Fiction, dass der Episcopat an die Stelle des Apostolats getreten sei, und hiermit war thatsächlich bereits die Autorität der empirischen Kirche als Kriterium der Wahrheit an die Stelle der apostolischen Aechtheit gesetzt.

Als Hauptorgane der ecclesia docens galten aber seit dem vierten Jahrh. die allgemeinen Synoden und die Schriften der je früheren orthodoxen Kirchenväter, von denen man annahm, dass sie zwar einander ergänzen, aber nicht widersprechen könnten. Was die Synoden betrifft, so galten dieselben unmittelbar als Werkzeuge des heiligen Geistes. Schon Cyprian (ep. 54) führt die Beschlüsse einer Synode vom Jahr 252, an der er theilnahm, auf den heiligen Geist zurück (nach Act. 15, 28); die Synode von Arles (314) weiss von sich, dass der „heilige Geist und seine Engel“ ihr angewohnt haben (Hard. Collect. Concil. I, 262), und der Kaiser Constantin nennt die Entscheidung dieser Synode ein caeleste judicium (l. l. 268 f.). Weit bereitwilliger und allgemeiner wurden aber die seit dem vierten Jahrhundert aufgekommenen ökumenischen Synoden mit solchem Nimbus umgeben, und zwar ganz besonders ihre dogmatischen Decrete. Zwar drücken sich noch Augustinus und Facundus, Bischof von Hermiane († c. 570), maassvoll über die allgemeinen Kirchenversammlungen aus. Denn jener gründet die Autorität derselben nicht auf eine unvermittelte, specifische Einwirkung des heiligen Geistes, sondern auf ihren Beruf und ihre Fähigkeit, neue Stadien der Klärung des dogmatischen Bewusstseins durch vollkommnere Formulirung seiner Aussagen zum Abschluss zu bringen und der subjectiven Willkür gegenüber den allgemeinen Glauben der Kirche sicherzustellen, und leugnet nicht, dass ein früheres ökumenisches Concil durch ein späteres (welches einen bestimmteren und adäquateren Ausdruck der gemeinsamen Wahrheit findet) berichtigt werden könne (de bapt. c. Donat. II, 3). Facundus aber, der freilich der Meinung ist, den in seinem Namen auf einem Concil versammelten Priestern könne Christus nicht fehlen, findet das Werthvolle der Synoden vorzugsweise in der Befriedigung des Bedürfnisses eines festen Anhaltpunktes für den Glauben, welchen ihre Auctorität dem Gläubigen auch da biete, wo das selbsteigene Begreifen mit dem Verstande seinen Dienst versage (quod intellectu non capimus, ex auctoritate credamus,

pro defens. trium capp. VIII, 7. V, 6). Ja Gregor von Nazianz spricht sich gelegentlich (z. B. ep. 55, al. 130) geradezu ungünstig über die Kirchenversammlungen aus. Aber die herrschende Meinung fand weit weniger, als in solchen ungünstigen oder maassvollen Ansichten, in Aussprüchen ihren Ausdruck, wie sie sich namentlich bei Constantin dem Grossen, Leo dem Grossen und Gregor dem Grossen finden. Ersterer sagt über das nicänische Concil: quod trecentis sanctis episcopis visum est, non est aliud putandum, quam solius filii dei sententia (Hard. coll. concil. I, 447). Leo erklärt die allgemeinen Concilien für inspirirt (Ep. 114, 2. 145, 1). Gregor der Grosse endlich sagt: sicut sancti evangelii libros, sic quatuor concilia suscipere et venerari me fateor (Ep. l. I, No. 24). Ausser den Concilien galten aber auch die Privatschriften der je früheren Patres, soweit dieselben den Ruf der Rechtgläubigkeit nicht irgendwie eingebüsst hatten, als authentische Interpretationen der Kirchenlehre. *Ἰδοὺ ἡμεῖς*, sagt Athanasius den Arianern gegenüber, *ἐκ πατέρων εἰς πατέρας διαβεβηκέναι τὴν τοιαύτην διάνοιαν ἀποδεικνύομεν* (opp. ed. Benedict. I, p. 233; vgl. Cyrill. Alex. opp. ed. Aub. VI, p. 178). Widersprüche zwischen denselben wurden nicht zugegeben, sondern — nöthigenfalls auf künstliche, gewaltsame Weise — hinweggedeutet; zugegeben wurden höchstens inadäquate Bezeichnungen später erst förmlich ausgeprägter Dogmen bei den älteren Vätern, und es half nichts, wenn Männer wie Marcellus von Ancyra und der Monophysit Stephanus Gobarus die Autorität der Väter in Frage stellten. Jener verhöhnte, indem er sich lediglich auf den Boden der heiligen Schrift stellte, die Berufung seiner Gegner auf die „weisesten Väter“ und tadelte es, dass man kirchlichen Autoritäten ohne selbstständige Prüfung folgte (Eus. c. Marc. p. 20 C. p. 21. A. C. p. 53 D. p. 54 C). Stephanus Gobarus aber verfasste sogar (nach Phot. biblioth. cod. 232) ein besonderes Werk, in welchem er die einander widersprechenden Lehrmeinungen der früheren Kirchenväter zusammenstellte. Wenn nun aber als Grund, warum sie sich wenigstens den Häretikern gegenüber in erster Linie nicht unmittelbar auf die heilige Schrift berufen wollten, von Tertullian und seinen Zeitgenossen nur der Mangel eines Kanons und einer bereits anerkannten Auslegungsnorm angegeben wurde: so war damit ausgesprochen, dass an und für sich die Bibel die zunächst liegende Norm sei, und, seitdem ein Kanon und eine Auslegungsnorm vorhanden war, musste die selbstständige Bedeutung der Bibel als Richtschnur des Glaubens noch rückhaltsloser anerkannt werden. Dass auch Irenaeus und Tertullian in der That die Bibel als eine selbstständige Quelle und Norm des Glaubens betrachteten, erhellt sowohl fast aus ihrer gesammten theologischen Praxis, als aus einzelnen Aussprüchen (Iren. II, c. 27. c. 28. c. 32. Tertull. adv. Prax. c. 13. adv. Hermog. c. 23. praescript. 36), und dasselbe gilt von allen späteren Kirchenlehrern. Viele derselben erklären sogar nur das für zweifellos richtig, was sich aus der heiligen Schrift begründen lässt, so Clem. Strom. VI, p. 786. VII, p. 891., Hippol. c. Noet. c. 9., Orig. hom. in Jerem. I. (opp. III, p. 129): *μάρτυρας δεῖ λαβεῖν τὰς γραφάς· ἀμάρτυροι γὰρ αἱ ἐπιβολαὶ ἡμῶν καὶ αἱ ἐξηγήσεις ἄπιστοί εἰσιν.* Cyprian ep. 74, wo er die heilige Schrift divinae traditionis caput et origo nennt. Cyrill von Jerusalem behauptet nachdrücklich, man sei nicht berechtigt, irgend eine Lehre für kirchlich und christlich auszugeben, welche sich nicht in der heiligen Schrift fände (cat. 4, §. 17. vgl. 5, 12. 16, 2); vgl. ferner Euseb. Emesen. de fide I, mit welchem die übrigen Theologen der antiochenischen Schule übereinstimmen. Athanasius behauptet wenigstens die Sufficienz der heiligen Schrift (orat. adv. gentes init.): *αὐτάρκεις μὲν εἰσιν αἱ ἅγιαι καὶ θεόπνευστοι γραφαὶ πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας ἀπαγγελίαν*; und dem entspricht der Satz des Augustinus (de doctr. chr. II, 9): in iis, quae aperte in Scriptura posita sunt, inveniuntur illa omnia, quae continent fidem moresque vivendi,

spem scilicet et charitatem. Indessen derselbe Umschwung, welcher der selbstständigen Geltung der Bibel Vorschub zu leisten schien, hatte die Schmälerung derselben in seinem Gefolge. Denn wie man den biblischen Kanon der Kirche verdankte (Cyrill v. Jerus. catech. IV, §. 33), so verdankte man auch ihr allein den Schlüssel zur richtigen Auslegung. Die durch Conciliendecrete näher declarirte Glaubensregel blieb „gubernaculum interpretationis“, und die höchste Norm blieb die kirchliche Autorität. Augustinus spricht daher nicht nur eine individuelle, sondern die herrschende Meinung aus, wenn er (a. a. O.) betheuert, er würde dem Evangelium keinen Glauben schenken, triebe ihn nicht dazu die Autorität der allgemeinen Kirche; und wenn Synoden (wie die erste sirmische in Beziehung auf 1. Mos. I, 26, welche Worte der Vater zum Sohne geredet habe) ihre Deutungen einzelner bestimmter Bibelstellen für verbindlich erklärten, so war diess nicht so gemeint, als ob die Erklärung der übrigen von dem katholischen Dogma unabhängig bliebe.

Aber nicht allein die selbstständige Geltung der heiligen Schrift war somit eine nur relative, sondern auch die Ausschliesslichkeit ihrer Geltung fing an in Abrede gestellt zu werden. So wenig geleugnet wurde, dass, was Inhalt der Schriftlehre sei, die Kirche binde: so wenig ward allgemein anerkannt, dass nur das, was die Schrift lehre, für die Kirche verbindlich sei; vielmehr wurde für gewisse Momente des Ritus nicht nur, sondern auch des Dogmas die Stütze in angeblichen mündlichen Ueberlieferungen der Apostel gesucht, und damit war der kirchlichen Willkür Thor und Thür geöffnet. Schon Clemens von Alexandrien behauptet, gewisse Wahrheiten habe Christus nicht der grossen Menge, sondern nur einigen seiner vertrauten Jünger mitgetheilt, diese hätten dieselben alsdann anderen für sie empfänglichen und ihrer würdigen Männern überliefert und so hätten sie sich durch gewisse tiefer Eingeweihte fortgepflanzt, ohne je aufgezeichnet worden zu sein und ohne Gemeingut aller Gläubigen zu werden (vgl. z. B. Strom. V, p. 578 u. 683. I, p. 275 u. 323). Ebenso urtheilt Origenes (in Matth. t. XIV, §. 12. c. Cels. VI, §. 6). Beide weisen also auf eine mündliche Ueberlieferung neben der heiligen Schrift hin. Sie selbst heben nun freilich damit den Grundsatz, dass alle Momente der kirchlichen Glaubenslehre sich durch die heilige Schrift müssen begründen lassen, nicht auf; denn sie rechnen den Inhalt jener Geheimtraditionen nicht zu dem, was jeder Gläubige als solcher anerkennen müsse, sondern zu den besonderen Besitzthümern der in die Gnosis eingeweihten Katholiker. Im vierten Jahrhundert wird aber dieser Unterschied von Basilius verwischt. Zwar unterscheidet auch dieser die unmittelbar an Alle sich wendende Verkündigung (*τὰ κηρύγματα*) von apostolischen Geheimtraditionen, die nur die tiefer Eingeweihten unmittelbar empfangen, also von dem, was Clemens *τὰ ἀπόρρητα* nennt, und bezeichnet Letzteres als *δόγματα* (*ἄλλο γὰρ δόγμα, καὶ ἄλλο κήρυγμα, τὰ μὲν γὰρ δόγματα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται*, de spir. sancto c. 27, Letztere entlehnen wir aus der geschriebenen Lehre, aus der Bibel, die *δόγματα* aus mündlicher Tradition). Das Neue ist aber diess, dass er diesen *δόγματα*, die sich in der Schrift doch nicht finden, gleichwohl dieselbe religiöse Bedeutung und denselben Anspruch auf allgemeine Anerkennung und Geltung beilegt, wie den der Bibel entlehnten Kerygmen. Und damit steht er nicht lange mehr allein *); denn schon Epiphanius sagt geradezu (haer. 61, §. 6): *δεῖ καὶ παραδόσει κεχρῆσθαι· οὐ γὰρ πάντα ἀπὸ τῆς θείας γραφῆς δύναται λαμβάνεσθαι. διὸ τὰ μὲν ἐν γραφαῖς, τὰ*

*) Anders ist es zu verstehen, wenn Gregor von Nazianz (orat. 37) die persönliche Gottheit des heiligen Geistes für eine allgemeingültige dogmatische Wahr-

δὲ ἐν παραδόσεσιν παρέδωκαν οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι, ὥς φησιν ὁ ἅγιος ἀπόστολος „ὡς παρέδωκα ὑμῖν“ καὶ ἄλλοτε „οὕτως διδάσκω, καὶ οὕτως παρέδωκα ἐν ταῖς ἐκκλησίαις“; ebenso Joannes Damascenus, der auch diese Lehre in der griechischen Kirche zum Abschluss brachte (de fide orthod. IV, c. 12: ἄγραφος δέ ἐστιν ἡ παράδοσις αὕτη τῶν ἀποστόλων, πολλὰ γὰρ ἀγράφως ἡμῖν παρέδοσαν, cf. ib. cap. 16 und III, cap. 11). Dieselbe Ansicht verbreitete sich im Abendland, mittelbar pflichtet ihr z. B. Augustinus bei, indem er (de bapt. c. Donat. IV, 24) bemerkt: quod universa tenet ecclesia, nec conciliis institutum, sed semper retentum est, non nisi auctoritate apostolica traditum rectissime creditur. Denn dass er dabei nicht an die Schriften der Apostel denkt, erhellt aus V, 23.

Nicht in der Bevorzugung des Zeugnisses der eccles. matrices gegenüber der Bibel, welche lediglich aus practischen Gründen erfolgte und zwar in der Ueberzeugung, dass das jenem Entlehnte doch auch durch die Bibel bezeugt sei, sondern in der Gleichstellung solcher angeblich apostolischen Ueberlieferungen, welche in der Bibel gar nicht enthalten waren, mit den von der heiligen Schrift bezeugten Lehren lag der Ausgangspunkt jener Willkür der Hierarchie auf dem dogmatischen Gebiete, welche erst durch die Reformatoren wieder beseitigt worden ist.

Ueber die Geschichte der Lehre von der Tradition handeln: Pelt (in den theolog. Mitarbeiten, Kiel 1838); J. L. Jakobi, die kirchl. Lehre von der Tradition u. heil. Schrift in ihrer Entwickelung dargestellt, 1. Abth. Berlin 1847; K. R. Koestlin, zur Geschichte des Urchristenthums (in Zeller's Jahrbb., 1850. 1 f.); J. L. Holtzmann, Kanon und Tradition, Ludwigsburg 1859.

§. 32. **Die Lehre von der Inspiration.** Mit den Schriften des alten Testaments ging auch der von Jesus bestätigte Glaube an deren göttliche Eingebung von den Juden und jüdischen Christen auf die Heidenchristen und die Kirche über, und dieser Glaube, der sich in gleichem Schritt mit der Bildung eines neutestamentlichen Kanons auch auf das neue Testament ausdehnte, bildete die Voraussetzung und Rechtfertigung des normativen Ansehens der Bibel. Bei der näheren Bestimmung der Art der Eingebung wurde die einen leidentlichen Zustand unbedingter Empfänglichkeit gegenüber der inspirirenden Gottheit voraussetzende **prophetische** Begeisterung zum Grunde gelegt. Ueber diese aber gab es schon bei den Juden (einerseits den vom Hellenismus beeinflussten alexandrinischen, andererseits den von diesem Einflusse unberührt gebliebenen) zwei einander widersprechende Ansichten, die sich auf dem Boden der Kirche wiederholten. Hauptvertreter der ersten ist Philo, welcher im Anschluss an die hellenische Anschauung den Zustand der Verzückung und der Suspension des menschlichen Bewusstseins bei der

heit erklärt, obgleich dieselbe vom neuen Testament nur angedeutet und erst nach der Zeit der Apostel der Kirche förmlich enthüllt worden sei, wie denn das alte Testament **deutlich** nur den Vater, aber noch nicht, gleich dem neuen, den **Sohn** offenbart habe. Da ist nicht von mündlicher apostolischer Tradition neben der Bibel, sondern von einer fortgesetzten Offenbarung die Rede.

Conception zur Voraussetzung des wahrhaft übernatürlichen Ursprungs und Characters göttlicher Eingebungen macht und den Propheten mit einem schlechthin passiven musikalischen Instrumente vergleicht, auf welchem der Logos oder der heilige Geist spielt. Diese Vorstellung haben von den Kirchenlehrern namentlich Athenagoras und Pseudojustin (der Verfasser der Cohortatio) sich angeeignet. Als dieselbe aber von den Montanisten, in deren Namen Tertullian für den wahren Propheten die amentia fordert, auf die Spitze getrieben ward, kam sie in der katholischen Kirche in Misskredit, und in dieser siegte die nicht nur vom Verfasser der klementinischen Homilien, sondern auch von Miltiades, Clemens Alexandrinus, Origenes und seit der Mitte des dritten Jahrhunderts von allen Katholikern vertretene andere jüdische, aber auch schon im alten Testament vorherrschende Auffassung, derzufolge der Prophet, nichts Eigenes redend, zwar gleichfalls sich schlechthin empfänglich verhält, jedoch dergestalt, dass sein in Gott getauchtes Selbstbewusstsein nicht suspendirt, sondern eher gehoben und gesteigert wird. Von den Vertretern dieser Ansicht hat auch Keiner eine wörtliche Inspiration der heiligen Schriften behauptet, weder Irenaeus, noch die christlichen Alexandriner, noch irgend ein anderer namhafter Kirchenlehrer des patristischen Zeitalters. Dagegen findet sich bei den Meisten derselben neben nachdrücklicher Betonung der Irrthumslosigkeit des Inhaltes (die nur Theodor von Mopsvestia, nicht ungestraft, einigen Büchern wenigstens des alttestamentlichen Kanons absprach) ausdrückliche Anerkennung menschlicher Individualität und Unvollkommenheit in der schriftstellerischen Form gewisser Bestandtheile der Bibel. Verschiedene Grade der Inspiration haben, jeder wieder in anderer Weise, nicht nur Origenes, Theodor von Mopsvestia und Novatian, sondern auch Ekstatiker wie Philo und Tertullian angenommen. Unter den Beweisen für die Inspiration selbst war das aufgewiesene Eingetroffensein prophetischer Weissagungen der beliebteste.

Auch die Heidenchristen waren auf den Inspirationsglauben vorbereitet, da auch die heidnischen Nationen entweder Religionsurkunden hegten, die sie auf göttlichen Ursprung zurückführten, oder doch, sei es an ihren Priestern, sei es an ihren Propheten, wenigstens ein Analogon der heiligen Schriftsteller besassen; und gerade der Begriff des Propheten als des Dolmetschers der Gottheit, der freilich bei Juden und Griechen (welche Letzteren den Propheten vom ekstatischen μάντις und der Pythia als deren nüchternen Interpreten unterscheiden, Herod. VIII, 36. Plut. def. orac. 51) keineswegs derselbe war, gibt doch vermöge jenes allgemeinen Merkmals sowohl eine gewisse gemeinsame Basis für den heidnischen und jüdisch-christlichen Inspirationsbegriff, als auch den Grundtypus für alle heiligen Schriftsteller her, also auch für diejenigen, die nicht Propheten heissen (z. B. die Apostel). Daher der heilige Geist als Inspirator der biblischen

Schriftsteller nicht selten (Just. apol. I, c. 6 und sonst) *πνεῦμα προφητικόν* genannt wird und die meisten Erörterungen über die Art der Eingebung der heiligen Schriften in der alten Kirche an die Idee der Prophetie angeknüpft werden. Aus demselben Umstand erklärt sich, dass die Offenbarung Johannis als prophetische Schrift früher, als alle anderen Bücher des neuen Testaments, in der Weise wie die inspirirten Bücher des alten Testaments citirt wird (Just. dial. c. Tryph. c. 81).

Wie nun nach biblischer Anschauung die Weissagungen der Propheten daraus hervorgehen, dass der Geist Gottes oder der heilige Geist ihnen solche Einsichten erschliesst, wie sie sie von Natur oder durch Bildung nicht haben, sondern nur eben durch besondere göttliche Eingebung empfangen können (Ez. II, 8. III, 3. 5. Mos. XVIII, 18. Jer. I, 7 u. s. w.): so werden von den Kirchenlehrern die heiligen Schriftsteller im eminenten Sinne als *θεοφόρητοι* oder *θεοφορούμενοι* (divinitus afflati, inspirati, Justin. Apol. I, c. 33 u. 35, vgl. 2. Petr. I, 21: *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι*) und ihre Schriften als *γραφαὶ θεόπνευστοι* (nach 2. Tim. III, 16) bezeichnet, im Gegensatz zu Schriften, die menschlicher Willkür ihren Ursprung verdanken (vgl. Joseph. c. Apion. I, 8: *λόγοι κατὰ τὴν τῶν γραψάντων βούλησιν ἐσχεδιασμένοι*). Bei diesem allgemeinen Merkmal, dem des göttlichen, nicht menschlichen Ursprungs, bleiben, wenn sie sich den besonderen Charakter der heiligen Schriften vergegenwärtigen, die meisten älteren (apostolischen) Väter und viele spätere stehen, ohne sich auf nähere Bestimmungen des Inspirationsbegriffes einzulassen. Solche finden sich erst bei einigen vom alexandrinischen Judenthum berührten Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Dem überschwenglichen Alexandrinismus gegenüber macht sich aber sofort auch eine zweite nüchternere, wahrscheinlich gleichfalls zuerst in jüdischen (jedoch palästinensischen) Kreisen hervorgetretene Theorie geltend, welche, die der alexandrinischen (zwar schwerlich entstammende, aber) verwandte montanistische befehdend, ziemlich bald in der Kirche den Sieg davonträgt. Die Differenz beider dreht sich um die Frage, ob zur Sicherstellung des übernatürlichen Charakters der Weissagungen und heiligen Schriften der Zustand der Verzückung bei der Conception derselben erforderlich sei und gewesen sei oder nicht, und diese Differenz ist von den die Inspirationslehre betreffenden die einzige, welche im patristischen Zeitalter Streitigkeiten hervorgerufen hat. Erörtert wurden aber auch die Fragen, ob sich die Inspiration auch auf die Form der heiligen Schriften erstrecke und ob verschiedene Grade der Inspiration anzunehmen seien.

1. Während gerade nach der im alten Testament vorherrschenden und auch von den Rabbinen nicht verleugneten Ansicht die Conception göttlicher Offenbarung zwar einen Zustand unbedingter Empfänglichkeit, also einen leidentlichen Zustand der Propheten voraussetzt, jedoch einen solchen, mit dem in der Regel mehr eine Hebung, als eine Unterdrückung des Selbstlebens, jedenfalls aber eine Fortdauer des Selbstbewusstseins verknüpft ist: glaubten die Stoiker, wie Plato und das ganze (aussertestamentliche) Alterthum, „dass der Sinn für die höheren Offenbarungen vorzugsweise im Zustand der Bewusstlosigkeit, im Schlaf und noch mehr in der Ekstase aufgehe“ (Cic. Div. c. 55, 126. 57, 129. Plut. pl. phil. V, 1, s. Zeller Phil. der Griech. III, 1. 121). Diese Ansicht ist auch auf Philo übergegangen. Plato, dem der Keim des unbewusst aber ahnungsvoll in der Tiefe des Gemüthes arbeitenden Erkenntnisstriebes der Eros ist, hatte diesen als die Sehnsucht des Endlichen, sich zur Unendlichkeit zu erweitern, und als einen Zustand der Begeisterung (*μανία*, cf. Phaedr. p. 265, Jon. p. 534) gefasst, die Ahnung (*μαντεία*) sowie den Enthusiasmus für ein vorzügliches Medium der höheren Erkenntniss erklärt, von der Weissagung aber gelehrt, dass man

derselben nur im Zustande der Bewusstlosigkeit fähig sei (*μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς*, Tim. p. 71). Dabei hatte er das Göttliche, zu dem sich das Endliche, um Offenbarungen zu empfangen, erheben oder erweitern will, als eine der menschlichen Seele selbst innewohnende Kraft betrachtet. Indem nun Philo sich jene platonische Anschauung aneignet, durch den jüdischen Supranaturalismus aber veranlasst ist, das Unendliche, anstatt in die menschliche Seele, lediglich in Gott zu verlegen, geräth nach ihm der Begeisterte mittelst der Ekstase im eigentlichen Sinne ausser sich, Gott tritt an die Stelle seiner Persönlichkeit, und eben diess ist die erforderliche Bürgschaft für den rein göttlichen Ursprung seiner Offenbarungen. In diesem Sinne lehrt er Quis rer. div. her. §. 52, M. I, 510: *προφήτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. — Σοφὸς ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽ αὐτοῦ.* — §. 53, M. I, 511: *ὅτε μὲν φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον· ὅτε δ᾽ ἐκεῖνο δύει, τοῦτ᾽ ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν. Ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θείου πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι. Διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε.* Vgl. de spec. legibus §. 8, M. II, 343 (*προφήτης τε μὲν γὰρ οὐδὲν ἴδιον ἀποφαίνεται* u. s. w.); de monarch. l. I, §. 9, M. II, 222; de praem. et poen. §. 9, M. II, 417. Ganz ähnliche Aussprüche finden sich namentlich bei Athenagoras, supplic. c. 7: *ἔστιν ἄλογον, παραλιπόντας πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι, ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα, προςέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις*; c. 9: (*οἱ προφῆται*) *κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι* — und bei Pseudojustin, cohort. ad gent. c. 8: *Οὔτε γὰρ φύσει οὔτε ἀνθρωπίνῃ ἐννοίᾳ οὕτω μεγάλα καὶ θεῖα γινώσκειν ἀνθρώποις δυνατόν, ἀλλὰ τῇ ἄνωθεν ἐπὶ τοὺς ἁγίους ἄνδρας τηνικαῦτα κατελθούσῃ δωρεᾷ, οἷς οὐ λόγων ἐδέησε τέχνης οὐδὲ τοῦ ἐριστικῶς τι καὶ φιλονείκως εἰπεῖν, ἀλλὰ καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχεῖν ἐνεργείᾳ, ἵνα αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλῆκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θείων ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γνῶσιν.* Während aber diese Kirchenlehrer (vgl. Justin. apol. I, c. 36. Theoph. ad Autolyc. II, 9), indem sie die heiligen Männer in Ekstase reden lassen oder als an und für sich passive Instrumente betrachten, auf denen der heilige Geist spielt, es eigentlich nur darauf anlegen, die Propheten des alten Testaments eben lediglich als Organe Gottes erscheinen zu lassen, suchen die Montanisten in der Ekstase als einem übernatürlichen Medium der Empfängniss des Göttlichen zugleich die Befriedigung einer Art von mystischer Wollust, und überdiess ist dieselbe ihnen nicht nur und zuerst für die heiligen Schriftsteller, sondern vor Allem für ihre eigenen neuen Propheten das adäquate Inspirationsmittel. Denn das war einer ihrer Hauptsätze: dass die Weissagung in der Kirche fortdauern müsse und wirklich fortdauere. Das mosaische Gesetz und die dasselbe auslegende Prophetie stellt in ihren Augen das Kindheitsalter der göttlichen Offenbarung dar, die durch das Evangelium erreichte Stufe das Jugendalter derselben, auf die Stufe der männlichen Reife sollte aber diese Offenbarung erst in dem nunmehr anbrechenden Zeitalter des Parakleten erhoben werden (Tertull. de exhort. cast. 10; an anderen Stellen — de virg. vel. c. 1, de monogam. c. 14 — unterscheidet Tertullian Namens der Montanisten sogar vier Stufen: 1) quod ab initio fuit. 2) Moses. 3) Christus et Paulus. 4) Paracletus). Die Art nun, wie sie den Paraklet auf die neuen Propheten wirken lassen, entspricht ziemlich genau den philonischen Schilderungen des Enthusiasmus, vgl. die Worte Montan's bei

Epiphan. h. 48, §. 4 (*Εὐθὺς γάρ ὁ Μοντανός φησιν, ἰδού, ὁ ἄνθρωπος ὡσεὶ λύρα, κἀγὼ ἐφίπταμαι ὡσεὶ πλῆκτρον ὁ ἄνθρωπος κοιμᾶται, κἀγὼ γρηγορῶ. ἰδού, κύριός ἐστιν ὁ ἐξιστάνων καρδίας ἀνθρώπων καὶ διδοὺς καρδίαν ἀνθρώποις*) mit welchen übereinstimmt der montanistische Satz, den Tertull. adv. Marc. IV, 22 vertritt: In causa novae prophetiae gratiae ecstasin, id est amentiam (Bewusstlosigkeit), convenire. In spiritu enim homo constitutus, fährt derselbe fort, praesertim cum gloriam dei conspicit, vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina, de quo inter nos et Psychicos quaestio est (vgl. V, 8). Nach Hieron. catal. c. 53 (vgl. Praedestinat. haeres. 26) hat Tertullian sogar eine besondere (nicht erhaltene) Schrift „de ecstasi“ verfasst, in der er den Montanismus nach dieser Seite hin vertheidigte. Gerade die montanistische Schwärmerei veranlasste aber die Erwägung, ob wirklich allein in der Ekstase eine Gewähr für den göttlichen Ursprung der Offenbarungen liege und ob nicht vielmehr die keusche Nüchternheit, welche das Christenthum vor dem Heidenthum voraus habe, auch seinen Propheten und heiligen Schriftstellern angemessener sei. Letztere Ansicht finden wir in den uns erhaltenen Schriften zuerst in den clementinischen Homilien ausgesprochen. Nach diesen ist die Weissagung des wahren Propheten „keine ekstatische, nicht *μανικῶς* weissagt er (III, 13), sondern immer weiss er Alles, es schauend offenbart er. Und was er offenbart, er offenbart es klar, unzweideutig. Er redet nicht *ἀμφίβολα* und *λόξα*“ (Uhlhorn S. 165). *Τὸ δὲ ἔξωθεν*, heisst es XVII, 18, *δι' ὀπτασιῶν καὶ ἐνυπνίων δηλωθῆναί τι, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀποκαλύψεως ἀλλὰ ὀργῆς, φαίνεται.*

Aber schon unter Marc Aurel bekämpften auch Katholiker die montanistische Theorie, namentlich Miltiades, Letzterer in einer (untergegangenen) Abhandlung *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λέγειν* (Eus. h. e. V, 17). Dieselbe Tendenz scheint des Clemens Alex. Schrift *περὶ προφητείας* gehabt zu haben (s. Strom. IV, p. 605); zwar vergleicht dieser (Cohort. p. 5 vgl. Strom. VI, p. 822) die Welt oder die Menschen überhaupt mit einem Instrumente, auf dem der Logos spielt, jedoch nicht in dem Sinne, wie Philo und Athenagoras, um dieselben als passive Offenbarungsorgane darzustellen. Mit voller Entschiedenheit fordert aber Origenes von den Propheten die vollkommenste Besonnenheit. „Die Eingebung, die er ein Tragen Gottes im Gemüthe nannte (*θεοφορία*, c. Cels. III, p. 501), stellte sich ihm nur als höhere Stufe derjenigen Erleuchtung dar, welcher alle Frommen gewürdigt werden (ibid. VII, p. 731), und gar keine Verwandtschaft habe sie mit dem ekstatischen Zustande der heidnischen Wahrsager; vielmehr erfordere sie die höchste Besonnenheit, Klarheit und Freiheit des Geistes (ibid. VII, 695. 699; de princ. III, 293)“ (Redepenn. I, 258). Aber freilich „findet bei der Eingebung eine geistige Erhebung des Gemüthes statt (ein *θεῖος μετεωρισμός*, Tom. in Joann. II, 49). Denn nicht durch ein bloss menschliches verständiges Denken, nur durch ein geistiges Schauen vermöge göttlicher Einflüsse, können Menschen die wahre Gotteserkenntniss gewinnen, die über die natürliche Weltbetrachtung hinausgeht (c. Cels. VII, 728, 720. de orat. p. 196; Tom. in Joann. XX, 365)“ (Redepenn. a. a. O. S. 259).

Nachdem auf diese Weise die montanistische Ansicht über die Prophetie von den angesehensten Kirchenlehrern abgewiesen war, verschwand sie, abgesehen von schwachen Nachklängen, in der rechtgläubigen Kirche; die Polemik gegen dieselbe dauerte aber fort und somit erlangte die der philonischen entgegengesetzte Theorie die Herrschaft (Chrysost. hom. 29 in I. ep. ad Corinth: *τοῦτο γὰρ μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφροσύνης καταστάσεως καὶ εἰδώς, ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα*; vgl. Athanas. or. III.

c. Arian. 47; Epiphan. h. 48, 2 u. 4 f.; Hieron. prol. in expos. Jes. ed. Vall. t. IV, p. 3, praef. comm. in Nah. t. VI, p. 536; Gregor. M. Mor. in Job. zu cap. 13).

2. Die Frage, ob sich die Inspiration der heiligen Schriften bis auf den Ausdruck erstreckt habe, ist, abgesehen von den Ekstatikern, von keinem Kirchenlehrer dieses Zeitraums entschieden, durchgehends und consequent bejaht worden. Zwar führt Clem. Alex. (Cohort. p. 71) 2. Tim. III, 15 (. . . *τὰ ἱερὰ γράμματα*..) an und fährt dann fort: *ἐξ ὧν γραμμάτων καὶ συλλαβῶν τῶν ἱερῶν τὰς συγκειμένας γραφὰς, τὰ συντάγματα, ὁ αὐτὸς ἀκολούθως ἀπόστολος θεοπνεύστους καλεῖ.* Indessen schwerlich hat er damit sagen wollen, dass die Bestandtheile der biblischen Bücher wirklich auch dem Ausdrucke nach bis auf die Sylben und Buchstaben inspirirt seien; sondern er hat nur sagen wollen, dass der Inhalt derselben bis in's Einzelnste hinein „heilig“ sei (vgl. vorher p. 68: *καὶ μυρίας ἂν ἔχοιμί σοι γραφὰς παραφέρειν, ὧν οὐδὲ „κεραία παρελεύσεται μία“, μὴ οὐχὶ ἐπιτελὴς γενομένη.*). Irenaeus aber (adv. haer. III, 16, §. 2) bemerkt allerdings, in der Stelle Matth. I, 18 hätte der Evangelist anstatt zu sagen: „mit der Geburt Christi verhielt es sich also,“ auch sagen können: „mit der Geburt Jesu“; der heilige Geist habe aber vorhergesehen, dass Letzteres gnostischen Missdeutungen (die meisten Gnostiker unterschieden den himmlischen Christus und Jesus von Nazareth) ausgesetzt sein würde, und habe daher den Matthaeus „Christi“ schreiben lassen. Hieraus kann man jedoch nicht folgern, dass Irenaeus im Widerspruch mit seiner im Uebrigen freieren Ansicht hier eine wörtliche Inspiration lehre. Denn der Ausdruck „Jesu“ konnte eben auch zu einem unrichtigen Gedanken Veranlassung geben, und allein darum liess nach Irenaeus der heilige Geist den Verfasser anstatt dessen „Christi“ schreiben. Dass der heilige Geist die Gedanken des Evangelisten leitete und inspirirte, diess freilich bezweifelt Irenaeus ebensowenig, wie alle anderen Kirchenlehrer (II, 28, §. 2). Indessen erkennt er z. B. bei Paulus mangelhafte Constructionen an und leitet dieselben aus der Lebendigkeit und dem Feuer, kurz aus dem Temperament des Apostels ab (III, 7, §. 2). Noch viel weniger behauptet Origenes eine wörtliche Theopneustie. Zwar lehrt er, dass jedem Buchstaben der sämmtlichen vom heiligen Geist eingegebenen Schriften Spuren der Weisheit, so viel es sein konnte, eingeprägt worden seien: *Ἐπὶ πᾶσαν ἔφθασε γραφὴν ἡ σοφία τοῦ θεοῦ θεόπνευστον μέχρι τοῦ τυχόντος γράμματος* (Sel. in Ps., de l. R. II, p. 527. Tom. in Joan. VI, p. 134) und leugnet sachliche Ungenauigkeiten oder Widersprüche, die sich nicht durch allegorische Deutung beseitigen liessen (ibid. X, p. 162; in Matth. opp. t. III, p. 441). Die gesammte heilige Schrift enthält nichts, heisst es Hom. in Jerem. XXI, p. 282, „worin nicht die Fülle der göttlichen Majestät zu uns sich herniederliesse.“ Indessen diess Alles betrifft entweder nur den Inhalt, oder es deutet darauf hin, dass auch in der Fassung desselben nichts zufällig, sondern Alles Ausfluss der göttlichen Vorsehung und irgendwie bedeutungsvoll sei. Diess ist jedoch etwas ganz anderes, als die Behauptung einer buchstäblichen Inspiration, welche die absolute Vollkommenheit jedes Ausdruckes einschliessen würde. Dass Origenes diese nicht behauptet, erhellt z. B. aus dem Zugeständniss einer bisweilen verworrenen, schwerfälligen Schreibart im Briefe an die Römer (Tom. in Ep. ad Rom. praef. p. 458), sowie aus der Anerkennung von Solöcismen und verfehlten Ausdrücken bei Johannes (Philocal., de la R. IV, p. 93), an die sich die ausdrückliche Bemerkung schliesst, man müsse Form und Inhalt unterscheiden (*ὁ διαιρῶν παρ᾽ ἑαυτῷ φωνὴν καὶ σημαινόμενα καὶ πράγματα, καθ᾽ ὧν κεῖται τὰ σημαινόμενα, οὐ προσκόψει τῷ φωνῶν σολοικισμῷ*). *Ὁ μὲν θεός*, sagt er Sel. in deuteron. p. 386, *τὴν δύναμιν ἀπεκάλυπτεν· ὁ δὲ προφήτης τῇ ἑαυτοῦ γλώσσῃ ἐκέχρητο πρὸς παράστασιν τῶν δεδηλωμένων.* Fast genau dieselbe Ansicht vertreten die hervorragendsten Kirchen-

väter der folgenden Jahrhunderte, wie Chrysostomus (vgl. Opp. t. VII, p. 5 mit t. X, p. 364), Hieronymus und Augustinus. Wenn Letzterer in Joann. tr. 1 sagt: audeo dicere: forsitan nec ipse Joannes dixit ut est, sed ut potuit, quia de Deo homo dixit. Et quidem inspiratus a Deo, sed tamen homo. Quia inspiratus, dixit aliquid; si non inspiratus, dixisset nihil — so räumt er damit ein, dass der Ausdruck in der betreffenden Stelle vielleicht inadäquat sei, wie er denn auch sonst eine wörtliche Theopneustie nicht statuirt (de consens. evang. II, 12, 27: Si — quaeritur, quae verba potius Joannes baptista dixerit, utrum quae Matthaeus, an quae Marcus — nullo modo hinc laborandum esse judicat, qui prudenter intelligit, ipsas sententias esse necessarias cognoscendae veritati, quibuslibet verbis fuerint explicatae. Quod enim alius alium verborum ordinem tenet, non est utique contrarium neque illud contrarium est, si alius dicit quod alius praetermittit. Ut enim quisque meminerat et ut cuique cordi erat, vel brevius vel prolixius eandem tamen explicare sententiam, ita eos explicasse manifestum est). Dagegen besteht auch er darauf, omnem falsitatem abesse ab Evangelistis (de consen. evang. II, 12, 29), vgl. de civ. dei XVIII, 41 und ep. 82 opp. II, p. 143: Si aliquid in eis offendero litteris, quod videatur contrarium veritati, nihil aliud quam vel mendosum esse codicem vel interpretem non assecutum esse quod dictum est vel me minime intellexisse non ambigam.

Die maasslose Verehrung, in welcher bei den Kirchenvätern dieser Periode die alexandrinische Uebersetzung des alten Testaments stand, kann nicht als unvereinbar mit der Thatsache gelten, dass eine wörtliche Theopneustie des Urtextes von denselben nicht urgirt wurde. Ihren Ausdruck fand jene in der Herübernahme und weiteren Ausbildung der Fabel des Aristeas (dessen angeblicher Brief z. B. bei Hody de biblior. text. originalibus etc., Oxf. 1705, p. I—XXXVI, sich abgedruckt findet, vgl. Joseph. Ant. XII, 2. Praefat. §. 3; c. Apion. II, 4) über den Ursprung dieser Version. Diese hatte schon Philo (de vita Mos. l. II, §. 5—7, ed. M. p. 13 f.) dahin ausgeschmückt, dass alle Uebersetzer sich wie durch Eingebung gleichmässiger und treffender Ausdrücke bedient hätten. Pseudojustin (cohort. c. 13) fügt hinzu, dass alle Siebenzig in besonderen Zellen gearbeitet und dennoch wörtlich übereinstimmende Uebersetzungen (nicht nur vom Pentateuch, sondern auch von den anderen Büchern des Kanons) geliefert hätten, vgl. Just. mart. Apol. I, 31. Iren. III, 25. Clem. Alex. Strom. I, p. 410. Epiphan. de mens. et pond. c. 3. 6. 9—11. Tertull. Apolog. c. 18. August. Civ. D. 18, 42. doctr. christ. II, 22. Das Bedürfniss, dessen Befriedigung man in diesen Ausschmückungen suchte oder fand, war die Rechtfertigung der im Grunde bedenklichen, jedoch einmal üblichen und in Ermangelung der Kenntniss des Hebräischen unvermeidlichen Benutzung der Septuaginta anstatt des Urtextes. Je mehr man auf diese Uebersetzung baute, desto mehr suchte man sich einzureden, dass sie hinter dem Original nicht zurückstehe. Dazu bedurfte es freilich der Erdichtung einer wunderbaren göttlichen Eingebung derselben und zwar einer wörtlichen. Aber an dem Urtheil über den menschlichen Factor neben dem göttlichen in den heiligen Originalschriften selbst wurde dadurch nichts geändert.

3. Verschiedene Grade der Inspiration nimmt schon Philo an. Dieser unterscheidet (de vit. Mos. l. III, §. 23, M. II, p. 163) deren drei, zunächst in Beziehung auf den „Erzpropheten“ Moses selbst: *Οὐκ ἀγνοῶ μὲν οὖν, ὡς πάντα εἰσὶ χρησμοὶ ὅσα ἐν ταῖς ἱεραῖς βίβλοις ἀναγέγραπται χρησθέντες δι᾽ αὐτοῦ. Λέξω δὲ τὰ ἰδιαίτερα πρότερον εἰπὼν ἐκεῖνο· τῶν λογίων γὰρ τὰ μὲν ἐκ προσώπου τοῦ θεοῦ λέγεται δι᾽ ἑρμηνέως τοῦ θείου προφήτου, τὰ δὲ ἐκ πεύσεως καὶ ἀποκρίσεως ἐθεσπίσθη, τὰ δὲ ἐκ προσώπου Μωϋσέως ἐπιθειάσαντος καὶ ἐξ αὐτοῦ κατασχεθέντος. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὅλα δι᾽ ὅλων ἀρετῶν θείων δείγματά ἐστι τῆς τε ἵλεω καὶ εὐεργέτιδος δι᾽ ὧν*

ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους πρὸς καλοκἀγαθίαν ἀλείφει· μάλιστα δὲ τὸ θεραπευτικὸν αὐτοῦ γένος ᾧ τὴν πρὸς εὐδαιμονίαν ἄγουσαν ἀνατέμνει ὁδόν. Τὰ δὲ δεύτερα μίξιν ἔχει καὶ κοινωνίαν, πυνθανομένου μὲν τοῦ προφήτου περὶ ὧν ἐπεζήτει, ἀποκρινομένου δὲ τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκοντος. Τὰ δὲ τρίτα ἀνατίθεται τῷ νομοθέτῃ, μεταδόντος αὐτῷ του θεοῦ τῆς προγνωστικῆς δυνάμεως ᾗ θεσπιεῖ τὰ μέλλοντα. Τὰ μὲν οὖν πρῶτα ὑπερθετέον· μείζονα γάρ ἐστιν ἢ ὡς ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς ἐπαινεθῆναι, μόλις ἂν ὑπ' οὐρανοῦ τε καὶ τῆς ὅλων φύσεως ἀξίως ἐγκωμιασθέντα, καὶ ἄλλως λέγεται ὡςανεὶ δι' ἑρμηνέως. Ἑρμηνεία δὲ καὶ προφητεία διαφέρουσι. Περὶ δὲ τῶν δευτέρων αὐτίκα πειράσομαι δηλοῦν, συνυφήνας αὐτοῖς καὶ τὸ τρίτον εἶδος, ἐν ᾧ τὸ τοῦ λέγοντος ἐνθουσιῶδες ἐμφαίνεται, καθ' ὃ μάλιστα καὶ κυρίως νενόμισται προφήτης. Hiernach stammen die höchsten Aussprüche unmittelbar und lediglich von Gott; Moses ist, indem er sie kundgibt, schlechthin Dolmetscher Gottes, und das ist noch etwas Höheres, als die Prophetie. Die zweite Klasse enthält eine Mischung von rein Göttlichem mit Menschlichem, insofern zu ihr auf geschehene Anfrage des Propheten erfolgte göttliche Antworten gehören. Die dritte Klasse rührt aus dem im Propheten zum individuellen Besitze gewordenen Göttlichen her. Nach ganz anderen Gesichtspunkten unterscheidet Origenes verschiedene Stufen der Eingebung, die er von dem sittlichen Zustande der Empfänger abhängig denkt. „Er sagt: es ist nichts Verwundernswerthes, wenn zu gewissen Zeiten Seher auftraten, welche erhabnere göttliche Aufschlüsse, als frühere, spätere oder gleichzeitig lebende Propheten empfingen; in der grösseren Ordnung und Kraft ihres inneren Lebens liegt hiefür der Grund. Und so ist es auch nicht zu verwundern, wenn eine Zeit eintrat, wo ein einzig Grossartiges (die Erscheinung Christi) der Menschheit zu Theil wurde, welches über alles Frühere und Spätere hervorragt und nicht von dem ungeweihten Sinn begriffen werden kann (c. Cels. IV, p. 506). Und nicht allein die Eingebungen, welche Jesus empfing, stellt er über diejenigen, deren die Apostel gewürdigt wurden (Hom. in Luc. XXIX, p. 966: eodem modo et Jesus et Paulus pleni erant spiritu s., sed multo vas Pauli minus erat vase Jesu, et tamen erat secundum mensuram suam utrumque completum), sondern auch den Paulus erblickt er eine Stufe höher, als Timotheus und Lucas. Selbst Fortschritte nahm er an, die die Apostel allmählich im Schreiben machten. Paulus zeige in dem Briefe an die Römer eine grössere Vervollkommnung, als in den übrigen Briefen (Philocal. c. 9)."

Origenes erhebt sich also über die mechanische Betrachtungsweise Philo's, indem er nicht nur, wie dieser, für die Inspiration überhaupt, sondern auch für die Grade derselben die in der sittlichen und persönlichen Aneignung des Göttlichen erreichte Stufe zum Kriterium macht und überdiess auch hier eine Entwickelung gelten lässt. Aber auch er ist geblendet durch allegoristische Phantasien. Von solchen war dagegen Theodor von Mopsvestia frei; dieser, kühn sich hinwegsetzend über den von der Kirche angenommenen Kanon, sprach einem Theil der biblischen Bücher jede Theopneustie ab und unterschied unter den Verfassern der übrigen von den wirklich Inspirirten Solche, die nur die Gnade der Weisheit empfangen hätten (nach 1. Cor. XII, 8). In dem hohen Liede erkannte er einen erotischen Gesang, den Salomo auf seine gesetzwidrige Ehe mit einer ägyptischen Prinzessin gedichtet. Ebenso wenig, wie dieses, liess er die Bücher der Chronik und Esra als heilige Schriften gelten; die übrigen salomonischen Schriften und das Buch Hiob, an welchem Letzteren er übrigens anstössige Anspielungen auf die heidnische Götterlehre tadelte, verwarf er nicht, leitete dieselben aber nur aus der Gabe der Weisheit (nicht der Weissagung) her. Dergleichen freie Urtheile wurden freilich nicht lange mehr geduldet, Theodor selbst wurde von der fünften ökumenischen Synode (zu Constantinopel, 553) für einen

Ketzer erklärt. Grade der Eingebung werden aber auch von Lateinern, wie Tertullian und Novatian, unterschieden. Denn jener unterscheidet (nach 1. Cor. 7) in apostolischen Aussprüchen das, was nur humanae aestimationis, von dem, was dominicae autoritatis sei (de monogam. c. 3), erkennt in dem fervor des Paulus gegenüber dem Petrus (Gal. II) Spuren davon, dass jener adhuc in gratia rudis und noch neophytus gewesen sei (adv. Marc. I, 20), und verräth ohnehin neben seinem strengen und strengsten (auf die Ekstase begründeten) Inspirationsbegriff einen weiteren, demzufolge er omnem scripturam aedificationi habilem, daher auch z. B. das Buch Henoch, für inspirirt erachtet (de habitu muliebr. cap. 3). Novatian aber (de trin. c. 29) hält zwar die Identität der Inspiration beider Testamente fest, schreibt jedoch den Propheten eine geringere zu, als den Aposteln. „Jenen," sagt er, „wurde der heilige Geist auf einige Zeit, in einem geringeren Masse, diesen für immer ertheilt und ganz über sie ausgegossen."

4. Was die Beweise für die Inspiration der Schrift selbst betrifft, so wurden dieselben besonders darauf gestützt, dass die Weissagungen der Propheten und wiederum die Christi sich in weitem Umfange bereits erfüllt hätten (s. z. B. Lactant. institut. div. I, 4), ferner auf die Majestät ihres Inhaltes. Namentlich Origenes fügt aber auch noch andere Argumente hinzu, vgl. bes. de princip. IV, §. 1—6. Die geoffenbarte Lehre, sagt er, „hat einen Einfluss, eine Anerkennung gewonnen, wie keins der Lehrsysteme menschlicher Weisheit: jene wurde fast schon von allen Völkern aufgenommen; diese haben, mit wie vielen Beweismitteln sie hervortreten mochten, nicht einmal Einem Volke, am wenigsten der Menge, sich empfehlen können. Schon dieser Umstand zeugt von der Wahrheit der Weissagungen in den heiligen Schriften; denn die Propheten haben auch ihn vorhergesagt. Ueberdiess finden wir im Gesetz, in den Psalmen und in den Propheten das Leben, Leiden und Sterben Jesu vorgezeichnet, seine Auferweckung verkündigt. Ferner zeigt sich in dem gesammten Wirken und Thun der Apostel eine höhere Kraft, die den göttlichen Ursprung ihrer Lehre verbürgt. Endlich werden wir desselben durch innere Erfahrung gewiss: den Leser berührt noch jetzt das Wehen des Geistes, der in diesen Schriften sich aussprach. Vor Christi Erscheinen konnte übrigens die Göttlichkeit der heiligen Schriften nicht völlig überzeugend erwiesen werden; jetzt liegt die innere Oeconomie derselben, ihre Göttlichkeit, insbesondere ihr tiefer pneumatischer Gehalt deutlich allen vor Augen; das alte Testament wurde durch das neue enthüllt. Und dieses steht in keiner Beziehung hinter dem alten zurück; ein und derselbe Geist, der auch von demselben Gott ausgegangen ist, that an Evangelisten und Aposteln, was er an den Propheten gethan hatte (de princ. IV, p. 66)."

Ueber die Geschichte der Lehre von der Inspiration handeln: G. F. N. Sonntag, doctrina inspirationis ejusque ratio, historia et usus popularis, Heidelb. 1810; Credner, de librorum N. T. inspiratione quid statuerint Christiani ante seculum tertium medium, Jen. 1828; derselbe in den Beiträgen zur Einl. in die biblischen Schriften, Halle 1832, I, S. 91 f.; A. G. Rudelbach, die Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift (in der Zeitschr. für d. gesammte luth. Theol., 1840, I, 1); W. Grimm, Inspiration (in d. allg. Encycl. Sect. II, Bd. XIX); Tholuck, die Inspirationslehre (in Schneider's Deutsch. Zeitschr. 1850, No. 16—18, 42—44).

III. Abstracte Grundsätze über die Kriterien der Rechtgläubigkeit.

§. 33. Vincentius Lerinensis. Während alle bisher erwähnten Erklärungen über die Bedingungen der Rechtgläubigkeit entweder nur gelegentlich oder doch an einem concreten Stoffe und nicht ohne ein unmittelbar practisches Interesse hervorgetreten waren, unternahm es Vincentius Lerinensis, in einer besonderen und selbstständigen Abhandlung eine förmliche, abstracte, auf alle möglichen Fälle berechnete Anweisung über die Kriterien zu geben, nach denen die Zulässigkeit einer bestimmten Lehre in der katholischen Kirche zu bemessen sei. Er that diess (c. 434) in seinem Commonitorium, einer Schrift, die freilich höchst wahrscheinlich gleichfalls durch eine brennende Zeitfrage, nämlich die von Augustinus in die Kirche hineingeworfene, weithin zündende, jedoch u. A. auch dem semipelagianischen Vincentius unwillkommene Prädestinationslehre veranlasst war, aber trotzdem eine streng theoretische Haltung zeigt. Durch ein doppeltes Mittel, hiervon geht Vincentius (praef. u. c. 1) aus, könne man die Wahrheit des katholischen Glaubens von dem Irrthum häretischen Truges unterscheiden: primo scilicet divinae legis auctoritate (d. h. mittelst der heiligen Schriften), tum deinde ecclesiae catholicae traditione. Jene erste Glaubensnorm (die an sich freilich hinreichenden heiligen Schriften, deren canon allerdings perfectus sei sibique ad omnia sufficiat) allein genüge nicht, weil die Bibel bei ihrer Erhabenheit und Tiefe verschiedener und namentlich auch ketzerischer Deutung ausgesetzt sei; vielmehr müsse ein Maassstab der richtigen Auslegung hinzutreten, und dieser liege in der traditionellen katholischen Kirchenlehre (idcirco multum necesse est, propter tantos tam varii erroris anfractus, ut propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus normam dirigatur, c. 2). Um sich dieser aber zu versichern (fährt er cap. 3 fort) magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum. Hoc ita demum fit, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem (omnium vel certe paene omnium sacerdotum pariter et magistrorum). Kriterium des catholicus sensus ist ihm also das Zusammentreffen der drei Merkmale: 1) Allgemeinheit einer Lehre, d. h. dass eine solche in allen Regionen der Christenheit anerkannt ist; 2) Alterthum, d. h. dass sie nicht erst nachträglich aufgekommen, sondern bei den frommen Vorfahren nachweisbar ist; 3) Einhelligkeit, d. h.

dass sie in allen den verschiedenen Regionen und Zeitaltern der Kirche nicht nur von einzelnen Männern, seien dieselben auch noch so heilig und gelehrt, seien sie Bischöfe, Bekenner, ja Märtyrer, sondern von der Gesammtheit oder doch entschiedenen Mehrheit aller Bischöfe und bewährten Kirchenlehrer vertreten werde.

Ein besonderes Gewicht legt Vincentius auf die Antiquitas (und entschuldigt sich desshalb im cap. 7), die aber bei ihm sich keineswegs mehr mit der Apostolicität deckt, während noch Cyprian (ep. 74, vgl. Tertull. de virg. vel. c. 1) ausgerufen hatte: consuetudo sine veritate vetustas erroris est. Da er jedoch nicht verkennen konnte, dass seine eigenen Autoritäten, die früheren orthodoxen Kirchenlehrer und die allgemeinen Concilien, sich nicht schlechthin an die Ausdrucksweise ihrer kirchlichen Vorfahren gebunden hatten, und überhaupt dem Vorwurf entgehen wollte, dass er jeglichem Fortschritt abhold sei, so macht er sich selbst (cap. 28) den Einwurf: nullusne ergo in ecclesia Christi habebitur profectus (Fortschritt) religionis? und antwortet: Habeatur plane et maximus. Je mehr er aber hiermit einen formellen Fortschritt in der Ausprägung der Dogmen, nämlich eine immer präcisere Fassung und bestimmtere Feststellung derselben zugibt und fordert, desto entschiedener verwahrt er die Kirchenlehre gegen substantielle Veränderungen (si quidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur, ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur, c. 28), ein Unterschied, den er durch die von seinem Standpunkt aus höchst treffend gewählte Analogie des mit sich selbst identisch bleibenden und doch wachsenden organischen Körpers erläutert (imitetur animarum ratio rationem corporum, quae licet annorum processu numeros suos evolvant et explicent, eadem tamen, quae erant, permanent, c. 29). Die „Intelligenz" der Kirche nimmt nämlich zu und soll zunehmen, aber die Dogmen, deren Gestaltung dieselbe zu Gute kommt, müssen dieselben bleiben und ihre plenitudo, integritas und proprietas behalten. Es ist daher die Aufgabe der Kirche, „ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, occuret et poliat; si qua jam expressa et enucleata, consolidet, firmet; si qua jam confirmata et definita, custodiat" (c. 32).

Ueber Vincentius Lerinensis handeln insbesondere die oben (§. 21, S. 185) angeführten Schriften.

Dritte Parallele.

Feststellung derjenigen Dogmen, welche die einzelnen Momente des kirchlichen Lehrsystems darstellen.

I. Theologie.

A. Die Gottheit nach ihrem Sein an sich.

§. 34. Dasein Gottes. Beweise für die Existenz Gottes beizubringen, dazu lag weder in dem christlichen Bewusstsein an und für sich, welches dieselbe voraussetzt, noch in dem Kampfe gegen das Heidenthum, welches wenigstens Götter oder aber ein Absolutes im Allgemeinen nicht leugnete, eine unmittelbare Nöthigung; wohl aber lag in der religionsphilosophischen Richtung eines Theiles der

Kirchenväter, theilweise auch in dem Atheismus heidnischer Skeptiker eine Aufforderung dazu. Die beliebtesten und ältesten Argumente waren das psychologische, welches auf die Gottesidee als eine allgemeine Thatsache des menschlichen Bewusstseins hinweist, und das physiko-theologische, welches von der Zweckmässigkeit der Welteinrichtung auf einen intelligenten Urheber schliesst; aber auch das kosmologische ward von Augustinus sowie von Joannes Damascenus und zuvor schon von Diodor von Tarsus, von Augustinus auch das ontologische angebahnt. Diodor schliesst aus der wesentlichen Veränderlichkeit der Welt als einem *πάθος ἀρχόμενον*, dass sie weder anfangslos oder ungeworden, noch durch sich selbst entstanden sei, ihr Dasein also einen ausserweltlichen, der Veränderung nicht unterworfenen Schöpfer voraussetze. Augustinus schliesst aus der Bedingtheit des subjectiven menschlichen Denkens durch ein Allgemeines und Objectives auf die Existenz einer über demselben stehenden unwandelbaren Norm, der ewigen Wahrheit oder Gottes.

Die Existenz Gottes ist so sehr Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens, dass sie für die Bekenner desselben nicht erst festgestellt werden durfte. Aber auch in der Heidenwelt, mit der sich die Christen auseinanderzusetzen hatten, herrschte der Glaube an Gottheiten oder die Gottheit irgendwie fast allgemein, sowohl beim Volke, als bei den einflussreichsten Philosophen; und Atheismus warfen minder die Christen den Heiden, als diese jenen vor (Just. apol. I, 6. Athenag. suppl. 4). Scheinbar fehlte es daher für die Kirchenlehrer an Veranlassung zur Feststellung des Daseins Gottes, und die Demonstration desselben erklären einige derselben für bedenklich, einige auch für unmöglich. An und für sich konnte auch die von vielen Kirchenlehrern gehegte Ueberzeugung, dass der Glaube an Gott zu den *κοιναὶ ἔννοιαι* oder gar zu den angeborenen Vorstellungen gehöre, eine Ablehnung des fraglichen (als überflüssig erscheinenden) Beweises motiviren. Für bedenklich (als Ausdruck der Möglichkeit eines Zweifels an diesem Axiom des Glaubens) hält Arnobius den Versuch einer Demonstration, indem er (adv. gent. I, c. 33) bemerkt: „das Dasein Gottes beweisen zu wollen, ist nicht viel besser, als es bestreiten. Wo ist der Mensch, der nicht sogleich bei seinem Eintritte in die Welt den Begriff von einem solchen Beherrscher mit sich bringt? Wem ist es nicht angeboren und von Mutterleibe an eingeprägt, dass ein König und Herr sei, der Alles, was da ist, regiere.“ Clem. Alex. aber erklärt eine demonstrative Wissenschaft von Gott für unmöglich, weil eine solche von „Früherem“ und „Bekannterem“ (vgl. Aristot. Anal. post. I, 2) ausgehen müsste, Gott ja aber das Ursprünglichste sei; die allein mögliche unmittelbare Erkenntniss Gottes müsse sich auf die Gnade und den Logos stützen (Strom. V, p. 695: *Τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἷόντε περὶ τοῦ θεοῦ· ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμῃ λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ, αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει· λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν*, vgl. VI, p. 801). Aehnliche Erklärungen finden sich bei Origenes (c. Cels. VII, c. 48, p. 724) und bei Athanasius (ad Serapion. T. I. p. 194, edit. Colon. 1686: *ἡ γὰρ θεότης οὐκ ἐν ἀποδείξει λόγων, ὥσπερ εἴρηται, παραδίδοται, ἀλλ' ἐν πίστει καὶ εὐσεβεῖ λογισμῷ*), vgl. auch Iren. IV, c. 6.

Auf der andern Seite fehlte es aber doch nicht an Umständen, welche zu Versuchen führen mussten, die Existenz Gottes darzuthun. Standen doch unter den Philosophen den Platonikern und den Stoikern Skeptiker wie Karneades gegenüber, welche den Gottesbegriff als unhaltbar darzustellen suchten; und abgesehen von dem apologetischen Gesichtspunkt schlummerte doch von Anfang an im religiösen Glauben der Trieb, sich seinen eigenen Inhalt zum Bewusstsein zu bringen; dieser Trieb führte aber, nachdem er erwacht war, allmählich bereits die Kirchenväter zu religionsphilosophischer Behandlung der Frage um das Dasein Gottes. Endlich wollten sogar jene Leugner der Beweisbarkeit doch zunächst nur eine streng wissenschaftliche (apodiktische) Argumentation ablehnen, verschmähten dagegen nicht dialectische Syllogismen (vgl. über diesen Unterschied Aristot. top. I, 1); und, wenn die Stoiker recht hatten, indem sie sagten (Sen. ep. 117): apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri, so haben jene Leugner selbst Argumente für das Dasein Gottes vorgebracht. Denn nicht nur Justin erklärt den Gottesbegriff (Apol. II, 6) für eine (*πράγματος δυςεξηγήτου*) *ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα*, sondern auch Clemens bemerkt (Coh. VI, p. 59): *πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν, ἐνέστακταί τις ἀπόρροια θεϊκή· οὗ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον* (vgl. Strom. V, p. 698) und (Paedag. III, p. 250): *Ἑαυτόν τις ἐὰν γνῴη, θεὸν εἴσεται.* Dieselbe Ansicht ist in Tertullian's Schrift de testimonio animae (z. B. c. 2) ausgeführt, wo er von der „anima naturaliter christiana" freilich mehr, als das blosse Dasein Gottes, bezeugt sein lässt, aber auch in manchen einzelnen Stellen anderer Schriften desselben angedeutet, z. B. de anima cap. 41 (conscientia dei), adv. Marc. I, 10 (animae a primordio conscientia dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis), apolog. c. 17. Vgl. Minuc. Felix c. 18, Arnob. c. gent. I, 33, Athanas. c. gent. cap. 30.

Auch Theophilus von Antiochien rechnet die Gottesidee zu den Thatsachen des Bewusstseins, freilich mit der Einschränkung: den Sündern *ὁ θεὸς οὐκ ἐμφανίζεται, ἐὰν μὴ πρῶτον ἑαυτοὺς καθαρίσωσιν ἀπὸ παντὸς μολοσμοῦ* (ad Autol. I, 2).

Das schon von den Alten, nicht minder von den Kirchenlehrern vorgetragene argumentum a consensu gentium (Cic. nat. deor. I, 17, Quaest. Tuscul. I, 13, Clem. Strom. V, c. 14, p. 729, Tertull. l. l., Minuc. Fel. Oct. c. 18, Cyprian de idolor. van. 5) ist von dem eben erwähnten, welches von den *κοιναὶ ἔννοιαι* ausgeht, nach stoischer Fassung kaum verschieden und berührt sich mit demselben auch dann, wenn der Begriff der angeborenen Ideen (platonisch) streng genommen wird. Dieser psychologische Beweis ist, insofern er sich darauf stützt, dass der zureichende Grund für die Thatsache der Gottesidee als Spiegelbild nur in der Realität Gottes liegen könne, eine Species des kosmologischen, welcher wesentlich darin besteht, dass Gott als Voraussetzung alles Seins erkannt wird. Letzterer ist aber (abgesehen von den Keimen bei Tatian or. ad Graec. 4 [7], 144 D, Theophil. ad Autol. II, 72 A, Athenag. supplic. 4, p. 5 B, Pseudojust. de monarch. 1 p. 103 C) von Diodor von Tarsus und von Joannes Damascenus (vgl. auch August. civ. dei VIII, 6) auch in anderer Weise angebahnt worden. Schon Aristoteles hatte die dem endlichen Sein anhaftenden Momente des Entstehens und Vergehens, der Zunahme und Abnahme, der qualitativen Umwandlung und der Ortsveränderung unter dem Begriffe der Bewegung (*κίνησις*) zusammengefasst, von der alles Endliche durchherrschenden Bewegung aber (unter der Voraussetzung der Unmöglichkeit eines unendlichen regressus) auf ein ewiges Unbewegtes geschlossen, welches der Grund aller Bewegung sei (Phys. VII, 1. VIII, 5. Metaph. XII, 6. II, 2). Indem nun Diodor von Tarsus (in der durch Photius bibl.

cod. 223 theilweise auf uns gekommenen Schrift *κατὰ εἱμαρμένης*) an die Stelle der *κίνησις* die *τροπή* (Veränderung) setzt (wie denn schon Aristoteles selbst für *κίνησις* auch *μεταβολή* gesagt hatte, z. B. Phys. III, 1) und zeigt, dass die Welt und ihre Elemente durchweg der Veränderung unterworfen seien, folgert er hieraus zunächst, dass die Welt weder ungeworden noch von selbst entstanden sei. Veränderlichkeit sei nämlich ein Zustand, der einen Anfang voraussetze, und man dürfe nicht von einer anfangslosen Veränderung reden. Jede Veränderung schliesse in sich ein Aufhören von Solchem, was zuvor und ursprünglich dagewesen sei, zumal ein Aufhören der „Ungewordenheit" (*τὸ δὲ τρεπόμενον εἰ καὶ μὴ πρόδηλον εἶχε τὴν φθοράν, πῶς ἂν εἴη ἀγένητον; τροπὴ γὰρ πᾶσα τοῦ κατὰ φύσιν προϋπάρχοντος καὶ μάλιστα τῆς ἀγενησίας καθέστηκεν ἔκπτωσις*, Bekk. p. 209, col. a). Ferner folgert er, dass die Welt nicht ohne eine oder die Vorsehung entstanden sein könne. Man dürfe daher nicht zweifeln, dass Gott es sei, der der Welt und ihren Bestandtheilen das Dasein und das Gutsein verliehen habe (Bekk. p. 209, col. b: *εἰ δέ τις ἀγένητον λέγοι αὐτῶν* [der Bestandtheile der Welt] *τὴν τροπήν, τὸ πάντων ἀδυνατώτερον εἰσάγει· τροπὴ γὰρ πάθος ἐστὶν ἀρχόμενον, καὶ οὐκ ἄν τις εἴποι τροπὴν ἄναρχον· καὶ συντόμως εἰπεῖν, τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν ζώων τε καὶ σωμάτων ἡ πάνσοφος τροπή, καὶ τῶν σχημάτων καὶ χρωμάτων καὶ τῶν ἄλλων ποιοτήτων ἡ ποικίλη διαφορὰ μόνον οὐχὶ φωνὴν ἀφίησι, μήτε ἀγένητον μήτε αὐτόματον νομίζειν τὸν κόσμον, μήτ' αὖ ἀπρονόητον, θεὸν δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι παρασχόμενον σαφῶς εἰδέναι καὶ ἀδιστάκτως ἐπίστασθαι*).

Dem entspricht im Wesentlichen die Argumentation des Joannes Damascenus (de fide orthod. I, 3): Alles Veränderliche habe die Ursache seines Daseins ausser sich, sei geschaffen; nun sei aber Alles, was wir wahrnehmen, veränderlich, folglich auch geschaffen und zwar von einem ungeschaffenen und unveränderlichen Schöpfer — *τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη ἢ θεός;*

Weit häufiger und früher, als solche Ansätze zum kosmologischen Beweis, finden sich aber physikotheologische Argumentationen, welche, insofern sie gleichfalls die Voraussetzung des Daseins Gottes als des Grundes des Seins und des Seienden als nothwendig erweisen wollen, freilich eine kosmologische Grundlage haben, jedoch, insoweit sie nicht vom Seienden rein als solchem, sondern von der Zweckmässigkeit und planvollen Einrichtung der Welt und ihrer Bestandtheile auf einen intelligenten Urheber schliessen, zugleich teleologisch geartet sind. Auch sie traten übrigens einerseits nicht unvorbereitet auf, halfen andererseits (schon wegen ihrer meist rednerischen und erbaulichen Haltung) den strengeren philosophischen teleologischen Beweis selbst nur vorbereiten. Angebahnt war derselbe auf jüdisch-christlicher Seite z. B. durch das Buch der Weisheit (13, 1—5. vgl. Cyrill. Hierosol. cat. IX, 2), zahlreiche Stellen der kanonischen Bücher (z. B. Act. XIV, 17 f. XVII, 27. Röm. I, 19 f.) und namentlich Philo, de monarch. I, p. 217 M. (*Τὸν ἀφικόμενον εἰς τὴν ἀληθῶς μεγαλόπολιν τόνδε τὸν κόσμον καὶ θεασάμενον γῆν ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα πλήθουσαν ζώων καὶ φυτῶν οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ καὶ προσέτι ἡγεμόνος; Οὐδὲν γὰρ τῶν τεχνικῶν ἔργων ἀπαυτοματίζεται. Τεχνικώτατος δὲ ὁ κόσμος, ὡς ὑπό τινος τὴν ἐπιστήμην ἀγαθοῦ καὶ τελειοτάτου πάντως δεδημιουργῆσθαι. Τοῦτον τὸν τρόπον ἔννοιαν ἐλάβομεν ὑπάρξεως θεοῦ*), auf Seiten der griechisch-römischen Philosophie schon durch des Anaxagoras Lehre vom *νοῦς*, entschiedener durch Socrates nach Xenoph. Memor. I, 4, §. 4 (vgl. auch Cic. nat. deor. II, 37 f.). An diese Vorbilder haben sich, wenngleich in eigenthümlicher, im Einzelnen mannigfaltiger Ausführung, fast alle Kirchenväter (einige im Streit wider die Manichäer, welche die Zweckmässigkeit der Welt in Abrede stellten) mehr oder weniger angeschlossen, vgl. z. B. Theophil. ad Autolyc. I, 5 f.; Orig. princip. I, 1, 6; c.

Cels. I, 23; Athanas. c. gent. 34 (*Εἰ μὴ αὐτάρκης ἐστὶν ἡ παρὰ τῆς ψυχῆς διδασκαλία διὰ τὰ ἐπιθολοῦντα ταύτης ἔξωθεν τὸν νοῦν καὶ μὴ ὁρᾶν αὐτὴν τὸ κρεῖττον ἀλλ' ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὥσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης*), vgl. c. 35—38; Greg. Naz. orat. XIV, 33; XXVIII, 6. 16; Joann. Damasc. fid. orthod. I, 3; Minuc. Fel. Oct. 17 f.; Lactant. instit. I, 3—5; August. confess. X, 6; auch Pseudoclem. homil. VI, 25 (*ἀνάγκη τινὰ εἶναι νοῦν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζῴου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τινὸς νοῦ μείζονος πάνυ σοφὸν ἔργον ἀποτελεῖσθαι*). Bei Augustin findet sich auch bereits ein ontologischer Beweis, welcher wesentlich darauf beruht, dass Gott als eine nothwendige Voraussetzung des Denkens erkannt wird; s. besonders de lib. arbitr. II, c. 3—15. Der sich selbst betrachtende Mensch, diess ist der Ausgangspunkt des Augustinus, findet in sich verschiedene Stufen des Seins gesammelt, deren höchste, die Intelligenz oder Urtheilskraft, ihn über alle übrigen geschaffenen Wesen (mit Ausnahme der Engel) erhebt, während die niedrigste (das blosse Sein) auch dem Steine, die folgende (Sein und Leben, lebendiges Sein) auch der Pflanze, die dritte (Sein, Leben und sinnliche Wahrnehmung) auch dem Thiere beiwohnt. Die menschliche Intelligenz kann aber nicht das absolut Höchste sein, was existirt. Denn sie ist wandelbar; das Wandelbare setzt aber ein Unwandelbares voraus (vgl. mit de lib. arbitr. II, 6: de vera relig. 30, 54; de civ. dei VIII, 6), und auch noch nach einem anderen Gesichtspunkt weist die menschliche Urtheilskraft über sich selbst hinaus auf ein Höheres. Die Thatsache nämlich, dass alle dieser Urtheilskraft Theilhaftigen, so verschieden auch sonst ihr Geist geartet sein mag, sich in einer gleichartigen Anschauung und Beurtheilung der Dinge begegnen, führt darauf, dass es allgemeine objective Normen des Urtheilens gibt, durch welche alle einzelnen Subjecte in ihrem Denken geleitet werden. Diese allgemeinen Normen sind etwas Erhabeneres, als die menschliche Vernunft, weil das, wonach geurtheilt wird, höher stehen muss, als das Urtheilende (de vera relig. 31, 57), und sie sind unveränderlich. Sie erklären daher nicht nur die Uebereinstimmung dessen, was die verschiedenen intelligenten Wesen erschauen, sondern stellen zugleich jenes Unwandelbare dar, auf welches als auf ihre Voraussetzung die wandelbare menschliche Intelligenz zurückdeutet. Unwandelbar stehn z. B. die Zahlenverhältnisse da und müssen von allen Vernünftigen als etwas schlechthin Allgemeines erkannt werden (de lib. arb. II, 8). Dasselbe gilt von den ewigen logischen Gesetzen, aber auch von den sittlichen Gesetzen, die allen eingeschrieben und bekannt sind (de lib. arb. II, 10. 29; de trin. XIV, 15. 21). Der Inbegriff aller dieser Gesetze, Normen oder Ideen ist die Eine, ewige, absolute Wahrheit. Diese existirt also. Die Wahrheit aber oder, wenn es noch etwas Höheres gibt, dieses Höhere und zugleich Höchste ist — Gott. Folglich ist Gott (die betreffenden Schlussworte lauten: eam [scil. veritatis et sapientiae pulcritudinem, das Urbild der Wahrheit] manifestum est mentibus nostris sine dubitatione esse potiorem. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Si enim aliquid est excellentius, ille potius deus est. Si autem non est, jam ipsa veritas deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, deum tamen esse negare non poteris).

Ueber den mehr kosmologischen, als ontologischen, aber oft mit dem ontologischen des Augustin zusammengestellten Beweis des Boethius (de consolat. philos. III, pr. 10), welcher übrigens zu den Kirchenvätern gar nicht zu rechnen ist, vgl. F. Nitzsch: das System des Boethius, Berl. 1860, p. 55 f.

§. 35. **Erkennbarkeit Gottes.** Alle Kirchenlehrer leugnen, dass Gott ohne Gott erkannt werden könne; dagegen geben sie alle zu, entweder dass durch Aneignung des in die Welt eingetretenen Gottesgeistes, des Logos, oder dass durch mystische Vergottung des Menschen ein für das Diesseits genügendes Innewerden Gottes möglich sei. Letzteren Weg empfiehlt besonders Pseudodionysius, welcher, indem er die via negationis, via eminentiae und via causalitatis unterschied und zusammenfasste, trotz seines Mysticismus den Grund zu einer förmlichen Lehre von der Erkennbarkeit Gottes gelegt hat.

Fast ebenso selbstverständlich, wie das Dasein Gottes, erschien allen Kirchenlehrern auf Grund der Unendlichkeit und „Ueberwesentlichkeit“ desselben (Just. dial. c. Tryph. 3: *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, nach Plato; Athanas. contra gent. p. 3: *ὑπερούσιος*), dass Gottes Wesen durch menschliches Vorstellen sich nicht eigentlich erfassen und nachbilden lasse, dass er also in einem gewissen Sinne unerkennbar sei. Darin waren die vorzugsweise durch die Bibel bestimmten Kirchenlehrer (Iren., Tertull., Novatian, Cyrill. Hierosol.) mit den christlichen Popularphilosophen (Minuc. Felix, Arnobius etc.) und den platonisirenden christlichen Theologen einig. Stellen, wie 2. Mos. XXXIII, 23. Sirach XXXXIII, 28 f. Matth. XI, 27. Joh. I, 18. 1. Cor. XIII, 12. 1. Tim. VI, 16 machen allein schon erklärlich, dass Irenaeus Gott als „unbegreiflich“ und „unausdenkbar“ bezeichnet (II, 25, §. 3 u. 4), vgl. Tertull. apol. c. 17 und Novat. de trin. c. 2, namentlich aber Cyrill von Jerus. catech. VI, 2, p. 87: *οὐ τὸ τί ἐστι Θεὸς ἐξηγούμεθα..... ἐν τοῖς περὶ Θεοῦ μεγάλη γνῶσις τὸ τὴν ἀγνωσίαν ὁμολογεῖν.* Damit stimmen nun aber nicht nur die christlichen Popularphilosophen (Minuc. Fel. Oct. c. 18: sic [d]eum digne aestimamus, dum inaestimabilem dicimus. Arnob. adv. gent. III, 19: unus est hominis intellectus de dei natura certissimus, si scias et sentias, nihil de illo posse mortali oratione depromi), sondern auch, ja noch viel mehr, nach dem Vorgange Plato's (Tim. 28 Steph.: *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* De rep. VI, 509: — *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*) und Philo's (de somniis I, 39 p. 655 M. vita Mos. I, 14, p. 92. de mut. nom. 2 p. 580) sämmtliche platonisirende Kirchenlehrer überein, namentlich Justin der Märtyrer (Apol. I, 10 p. 58 B. 61 p. 94 D. 63 p. 95 C. II, 6 p. 44 C. 12, p. 50 C. Dialog. c. Tr. 126, 355 D), indem er Gott als *ἀνωνόμαστος* und *ἄρρητος* bezeichnet; Tatian (or. ad Gr. 4 (7) p. 144 D); Theophilus Antioch. (ad Autol. I, p. 71); Clemens Alex., dem Gott über jeden Begriff und Namen erhaben ist, so dass man nur angeben könne, was Gott nicht ist, und sogar Prädicate, wie das „Gute, Eine, Seiende“ u. s. w. inadäquate Bezeichnungen des göttlichen Wesens seien (Strom. II, 2. p. 431. V, 10—13. p. 685 f. cf. Paed. I, 8 p. 140); Origenes (c. Cels. 7, 42 f. de princ. I, 1, 9); Athanasius (ep. ad monach. 2: *καὶ εἰ μὴ δυνατὸν καταλαβέσθαι, τί ἐστι θεός, ἀλλὰ δυνατὸν εἰπεῖν, τί οὐκ ἐστιν*); die drei Kappadocener, diese im Gegensatz zu den Arianern Eunomius und Aetius, von denen der Eine (nach Socr. 4, 7) behauptete, Gott wisse von seinem eigenen Wesen nicht mehr als wir (auf Grund der christl. Offenbarung), der Andere (nach Epiphan. haer. 76, §. 4), er kenne Gott so gut wie sich selbst (s. dagegen Greg. Nyss. opp. ed. Morell. Par. 1638, t. I, p. 238 b, 511—512, 650 c; II, 857; III, 24 d—25 a; Greg. Naz. orat.

28 u. 34; Basil. ep. 16, adv. Eunom. I, 12 u. 14); Augustinus (de trin. VII, 4, 7; sermo 117, c. 3, 5; de doctr. christ. I, c. 6: Deus ineffabilis est....; ne ineffabilis quidem dicendus est deus; quia et hoc cum dicitur, aliquid dicitur) und Joannes Damasc. (fid. orthod. I, 1—4). Am weitesten geht aber in dieser Richtung Dionysius Areopagita. Gott, sagt dieser, ist unsichtbar durch die Ueberfülle des Lichtes; wer Gott erkennt, befindet sich in Finsterniss (ep. V ad Dorotheum). Gottes über Alles hinausliegende Finsterniss ist jedem Licht verborgen und verhüllt jede Erkenntniss. Und wenn Jemand, welcher Gott sieht, erkennt und versteht, was er sieht, so hat er ihn selbst nicht gesehen, sondern etwas von seinem Seienden, das da erkannt werden kann (ep. I. ad Cajum).

Mit allem dem will jedoch nur eine adäquate, eine absolute, eine rein gegenständliche und eine rein natürliche Gotteserkenntniss dem Menschen abgesprochen werden. Dagegen erkennen die genannten Kirchenlehrer selbst zum Theil ausdrücklich an, dass mittelst des göttlichen Logos nach seinen mannichfaltigen Daseins- und Offenbarungsformen (in der Natur, im Menschengeist, in der Geschichte, in der heiligen Schrift) Gott relativ schon im Diesseits erkannt werden kann. Joannes Damascenus sagt demgemäss de fid. orthod. I, 2: *χρὴ τὸν περὶ θεοῦ λέγειν ἢ ἀκούειν βουλόμενον σαφῶς εἰδέναι, ὡς οὐδὲ πάντα ἄρρητα οὐδὲ πάντα ῥητὰ — οὔτε πάντα ἄγνωστα οὔτε πάντα γνωστά.* Aber schon Irenaeus hatte die Bedingung der Möglichkeit der Gotteserkenntniss bestimmter bezeichnet, indem er den Kanon aufstellte: Gott kann zwar nicht ohne Gott erkannt werden, wohl aber aus den Spuren seiner eigenen Offenbarung (*ἐδίδαξεν ἡμᾶς ὁ κύριος, ὅτι θεὸν εἰδέναι οὐδεὶς δύναται, μὴ οὐχὶ θεοῦ δοξάζοντος* [l. *διδάξαντος*], *τουτέστιν, ἄνευ θεοῦ μὴ γινώσκεσθαι τὸν θεόν· αὐτὸ δὲ τὸ γινώσκεσθαι τὸν θεὸν θέλημα εἶναι τοῦ πατρός· γνώσονται γὰρ αὐτόν, οἷς ἂν ἀποκαλύψῃ ὁ υἱός*, IV, 6, 4. 5, 1, vgl. II, 6, 1), vermittelst des Logos. Aus diesem leiten auch Clemens (Strom. V, 12) und Origenes (c. Cels. VI, 65) eine verhältnissmässige Einsicht ab, ja denselben Satz vertreten die noch weiter gehenden platonischen Mystiker, indem sie fordern, der menschliche Geist müsse sich selbst vergotten oder sich unmittelbar mit der Gottheit vereinigen, um derselben inne zu werden (Dionys. Areop. de myst. theol. I, 1. 3); und so überschwenglich diess auch klingt, die biblische Mystik und die christlich-platonische berühren sich hier unmittelbar. Denn einerseits gibt doch auch Dion. Areop. (de div. nom. I, 1) zu, was die heilige Schrift von der Gottheit sage, dürfe von derselben prädicirt werden; andererseits stellt der in den Menschengeist hineingetretene Logos, auf den die biblisch-kirchlichen Mystiker als Quelle der Gotteserkenntniss hinweisen, wenn auch nicht dieselbe, doch eine ähnliche Fusion des Gottes- und Menschengeistes dar, wie die platonisch-mystische Vergottung des Menschen. Ferner ist Dionys. Areop. derjenige, welcher zuerst die drei Methoden für die Auffindung der göttlichen Attribute festgestellt hat, welche später für die kirchliche Theologie maassgebend wurden. Da wir Gott, sagt dieser de div. nom. 7, 3, nicht aus seiner Natur selbst erkennen, sofern diese unerkennbar und über allen Verstand und Geist hinaus ist, so müssen wir aus der Ordnung alles Seienden, die von ihm bestellt ist und gleichsam Abbilder und Aehnlichkeiten göttlicher Vorbilder enthält, zu jenem über Alles Erhabenen aufsteigen in der Wegnahme von Allem, in der Erhebung über Alles und in der Ursache von Allem (de divin. nomin. 7, 3: — *ἐν τῇ πάντων ἀφαιρέσει καὶ ὑπεροχῇ καὶ ἐν τῇ πάντων αἰτίᾳ*). Diess wird de myst. theol. 1, 2 so erklärt: in der Gottheit als der Ursache von Allem müsse man alles setzen (*καταφάσκειν*), was nur immer in dem Daseienden gesetzt und ihm als Eigenschaft beigelegt wird, und Alles diess in noch eigentlicherem Sinne wieder von ihr verneinen (*ἀποφάσκειν*), und müsse nicht glauben, dass die Verneinungen den Bejahungen entgegengesetzt

seien, sondern dass die höchste Ursache unendlich hoch über allen Bejahungen und Verneinungen stehe (s. Strauss, christl. Glaubenslehre, I, 532).

Von den hier unterschiedenen drei Wegen (ἀφαίρεσις, ὑπεροχή, αἰτία; via negationis, eminentiae, causalitatis; Verneinung, Steigerung, Ursächlichkeit) hatten den dritten gewissermaassen schon Irenaeus (IV, 6, 6), Tertullian (c. Marc. I, 10), Cyrillus Hieros. (catech. IX, 2), Athanasius (c. gent. 34), Basilius (adv. Eunom. I, 14) u. A. beschritten. Denn diese sagen, man solle und könne Gott bis zu einem gewissen Grade aus seinen Werken und Wirkungen erkennen. Basilius hatte daneben auch schon auf den ersten und zweiten hingewiesen (adv. Eunom. I, 10). Die Zusammenfassung aller drei findet sich aber erst bei Dionysius.

§. 36. Wesen Gottes. Als wesentliche Prädicate Gottes galten vor Allem Einheit und Geistigkeit. Für jene berief man sich theils auf das Zeugniss des menschlichen Bewusstseins, sowohl in seiner Unmittelbarkeit und stillschweigenden Zustimmung, als in seinen Kundgebungen durch ausdrückliche Aussprüche von Philosophen und Dichtern, theils auf die im Begriffe der Gottheit (Aseität, Allenthalbenheit, Unendlichkeit, Vollkommenheit) liegenden Momente, theils auf die Harmonie des Kosmos als des Spiegels der göttlichen Monarchie. Die Geistigkeit wurde seitens derjenigen Kirchenlehrer, welche unter den Nachwirkungen des palästinensischen Judenthums oder aber der Stoa standen (besonders Pseudoklemens, Melito, Tertullian und Lactanz), von einer ätherischen Leiblichkeit nicht scharf unterschieden, von den übrigen jedoch im strengsten Sinne genommen und bald aus der Aseität, bald aus der Untheilbarkeit oder Einfachheit, bald aus der Unvergänglichkeit und Unveränderlichkeit begründet.

Für den Monotheismus fehlte es im Heidenthum keineswegs an Anknüpfungspunkten. Die griechisch-römische Philosophie strebte demselben seit Anaxagoras und Plato in ihren Hauptvertretern zu, und selbst der polytheistische Volksglaube der Hellenen folgte, indem er Zeus voranstellte, einem geheimen Zuge zur Monarchie, noch mehr der abstractere der Römer, so wie der halb philosophische, halb religiöse Synkretismus, der unter späteren, aber noch nicht christianisirten Kaisern im römischen Reiche zur Herrschaft gelangte. Indessen die öffentliche und vulgäre Ausübung des Cultus blieb an die alten Götter geheftet, der Mysteriencultus an zweideutige in das Naturleben verstrickte dämonische Mächte, und weder in der unpersönlichen pantheistischen Gottheit der Stoiker, noch in der zwar schlechthin jenseitigen, aber abstract und vorwiegend negativ gefassten geschichtslosen Monas der Neuplatoniker vermochten die Apologeten des Christenthums den Einen lebendigen, heiligen, väterlichen Gott der Offenbarung wiederzuerkennen. Daher konnten sie die Vertretung des Monotheismus weder schon für überflüssig erachten, noch konnten sie dieselbe einer ausserhalb des Christenthums stehenden Philosophie überlassen.

1. Als angeborene Vorstellung oder doch κοινὴ ἔννοια wird die Einheit Gottes von denselben Kirchenlehrern und in derselben Weise hingestellt, wie das Dasein Gottes (s. oben §. 34), in besonders sinnreicher Begründung von

Tertullian, der in der Schrift de testimonio animae darauf hinweist, wie in der alltäglichen Redeweise unwillkürlich die dem Menschen angeborene Ahnung der Einheit Gottes sich verrathe und zum Vorschein komme. Man pflege zu sagen: Gott wird's vergelten, Gott wird unter uns richten, und in diesem unwillkürlichen Singularis im Munde von Heiden, also Polytheisten, zeige sich, wie unvertilgbar die Ahnung der Einheit Gottes im Menschen sei. Ist aber der Monotheismus dem Menschen angeboren, so muss er auch die Grundlage der Urreligion gewesen sein, und in der That war nach den Kirchenlehrern der Dämonendienst und die Vielgötterei erst das aus Einflüsterungen der Dämonen selbst zu erklärende Posterius (Pseudojust. de monarch. 1; Tat. or. ad Gr. 12 f.; Just. Apol. I, 54; Athenag. Suppl. 26 f.; Theoph. ad Autol. II, 8; Minuc. Fel. Oct. 27). Daher haben sich — darauf weist zwar nicht Tertullian, aber eine Anzahl anderer Kirchenlehrer hin — aus der Mitte des Heidenthums selbst zahlreiche Stimmen für die Einheit Gottes vernehmen lassen, in denen die ursprüngliche Wahrheit nachklingt, Aussprüche einer Weisheit, die freilich, nachdem die Verdunkelung des ursprünglichen Bewusstseins einmal eingetreten war, nur aus Moses und den Propheten hergeholt werden, oder doch wenigstens nur aus besonderer Erleuchtung durch den göttlichen **Logos** stammen konnte. Wie dem auch sei, schon Homer, der die Vielherrschaft verwirft (Pseudojust. cohort. 17), schon Orpheus, Aeschylus, Sophocles, Euripides und die Sibylle, schon Pythagoras, Socrates, Plato und Aristoteles sind Zeugen für die Einheit Gottes. Zahlreiche, freilich grösstentheils auf Interpolationen beruhende Citate dieser Art finden sich besonders bei Pseudojustin in der Schrift de monarchia, aber auch bei anderen Apologeten (Just. apol. I, 5. II, 10; Pseudojust. cohort. 20. 38; Athenag. suppl. 5—7; Cyr. Alex. adv. Jul. I, 31; Minuc. Fel. 19).

2. Einige Apologeten beweisen die Einheit Gottes aus dem **von der Gottheit untrennbaren Merkmal**, dass sie nicht geworden sein oder auf ein höheres Princip zurückgeführt werden kann. So **Justin** (dial. c. Tr. c. 5): *Οὐδὲ πολλά ἐστι τὰ ἀγέννητα· εἰ γὰρ διαφορά τις ἦν ἐν αὐτοῖς, οὐκ ἂν εὕροις ἀναζητῶν τὸ αἴτιον τῆς διαφορᾶς, ἀλλ' ἐπ' ἄπειρον ἀεὶ τὴν διάνοιαν πέμπων ἐπὶ ἑνός ποτε στήσῃ ἀγεννήτου καμὼν καὶ τοῦτο φήσεις ἁπάντων αἴτιον*, d. h. mehrere ungewordene Wesen müssten von einander **verschieden** sein, ihr Unterschied aber müsste einen Grund haben, der nur in der verschiedenen Art der Verwirklichung eines höheren und zuletzt eines höchsten Allgemeinen oder der verschiedenen Art des Verhältnisses zu einem höchsten Allgemeinen liegen könnte, dessen Aufspürung also jedesmal zu dem Ergebniss führen würde, dass jene vermeintlichen verschiedenen *ἀγέννητα* keine seien, aber ein einziges wirkliches *ἀγέννητον* voraussetzten. Diesen Beweis ergänzt **Athenagoras** (suppl. 8) dadurch, dass er zu zeigen sucht, es könne ebenso wenig, wie mehrere von einander verschiedene, mehrere **gleiche** *ἀγένητα* geben. Der Grund oder das Princip der Gleichheit müsste nämlich die mehrfache gleiche Verwirklichung eines höheren gemeinsamen Allgemeinen, einer höheren maassgebenden Idee sein; es liege aber im Begriff eines *ἀγένητον*, dass es eben kein höheres Princip und keine höhere Norm über sich habe (etwaige zwei Götter würden sein *ὅτι ἀγένητοι, οὐχ ὅμοιοι· τὰ μὲν γὰρ γενητὰ ὅμοια τοῖς παραδείγμασι, τὰ δὲ ἀγένητα ἀνόμοια, οὔτε ἀπό τινος οὔτε πρός τινα γενόμενα*). Dieser Schluss ist jedoch bei Athenagoras nur Ein Glied einer umfassenderen Argumentation, welche von **räumlichen** Verhältnissen ausgeht. Zwei Götter, sagt er, müssten an demselben Orte sein oder an verschiedenen. Jenes ist nicht möglich, weil keine der beiden folgenden Voraussetzungen zutrifft: sie würden 1) sich nicht decken können, weil sie nicht einander gleich würden sein können, 2) würden sie sich auch nicht wie **Glieder** Eines Leibes zu einander verhalten können, weil der Begriff des

Ungewordenseins das Bestehen aus Theilen ausschliesst. Sie müssten sich also an verschiedenen Orten befinden. In diesem Falle würde aber der zweite Gott keinen Platz finden. Denn den ganzen Raum oberhalb und ausserhalb seiner Welt hält der erste, der Weltschöpfer, besetzt; in der Welt aber, über die dieser verfügt, kann der zweite sich doch auch nicht aufhalten. Es bliebe ihm nur eine andere Welt übrig. Aber als Inhaber einer solchen ginge er uns nichts an, und seine Herrschaft bliebe ohnehin eine beschränkte. Die Pluralität der Gottheit würde also deren Allenthalbenheit und Allmacht, folglich deren Absolutheit ausschliessen. Der Verfasser der klementinischen Homilien (XVI, 17 vgl. X, 19) widerlegt den Polytheismus aus dem Begriff der Unendlichkeit, Gregor von Nyssa (orat. catech. prooem.) aus dem Merkmal der Vollkommenheit. Gehöre Vollkommenheit zum Wesen der Gottheit und sei eine Mischung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit bei der Gottheit nicht denkbar, so könne es nur Einen Gott geben. Denn, gesetzt es wären mehrere Götter, so müsste sich doch ein Unterschied zwischen ihnen finden. Nun könne der Unterschied darin nicht liegen, dass der Eine grösser, vorzüglicher oder älter als der Andere wäre; denn die höchste Vollkommenheit schliesse alle quantitative, qualitative und zeitliche Unvollkommenheit aus. Wenn man also den mehreren Göttern die Vollkommenheit auf gleiche Art zuschreiben müsse, so werde dadurch aller Unterschied zwischen ihnen aufgehoben, und es bleibe nur übrig, an der Einheit Gottes festzuhalten. — Die Einheit Gottes war aber nicht allein den Heiden gegenüber festzustellen, sondern auch den Gnostikern gegenüber. Denn, wenngleich die Lehre der Gnostiker von dem höchsten göttlichen Princip, von dem namenlosen Urwesen, den Monotheismus nicht unmittelbar gefährdete, so lag doch in der Aeonenlehre eine Gefahr für denselben; denn die Aeonen galten ja den Gnostikern, wenn auch nicht in dem Sinn, wie das Urwesen, doch gleichfalls für göttliche Wesen, und da ihrer mehrere und von einigen Gnostikern sehr viele statuirt wurden, so ergab sich daraus gewissermaassen eine neue heidnische Vielgötterei. Ferner pflegten die Gnostiker den höchsten Gott von dem Demiurgen oder Weltschöpfer, den Christengott von dem Judengott zu unterscheiden, mochten sie nun den Letzteren nur für einen beschränkten oder sogar für einen dem höchsten Gott feindlich gegenüberstehenden Gott halten. Auch das war mit dem Monotheismus nicht vereinbar. Die Kirchenlehrer nun, welche gegen diese Irrlehren auftraten, waren besonders Irenaeus, Origenes und Tertullian. Irenaeus macht unter Anderem geltend, dass der Gott, der die Welt erschaffen, unmöglich einen andern über sich haben könne, weil er ja Alles umfasse; existire das Pleroma ausser ihm, so umfasse er eben nicht Alles, es fehle ihm dann etwas an seiner Fülle und Vollkommenheit, und dann sei er ja nicht Gott (contra haer. II, cap. 1. ff.). Auch Origenes hebt hervor, dass der Gott Israels, der die Welt erschuf, und der Christengott nicht verschieden sein könnten; er beweist diess de princip. II, 4 besonders aus Bibelstellen. Wenn Christus den Tempel, aus dem er die Wechsler vertrieb, das Haus seines Vaters nenne, so meine er offenbar den, dem Salomo einen Tempel erbaut habe, folglich identificire er den Gott des alten Bundes und den des neuen Bundes. Diess ist freilich nur eins der vielen Beispiele, die Origenes dort anführt. Tertullian aber erweist die Identität des Weltschöpfers und des Christengottes vornehmlich in der Schrift adv. Marcion., vgl. besonders I. 3. 5. 9. 11. In dem letzteren Cap. bemerkt er gegen Marc.: der geringere Gott verdiene nicht den Namen eines Gottes, wenn er einen mächtigeren über sich habe. Wenn auch in der heiligen Schrift andere Wesen Götter genannt würden, so geschehe das in einem uneigentlichen Sinn. Es sei ja gerade ein charakteristisches Merkmal Gottes, dass er der Weltschöpfer sei. Wer das nicht

sei, der sei auch nicht Gott. Wenn das Weltall dem Schöpfer angehöre, wo bleibe dann Raum für einen andern Gott übrig. Der Ueberzeugungsgrund vom Dasein Gottes seien seine Werke. Man könne sich also von dem Dasein desjenigen nicht überzeugen, der nichts geschaffen habe. Habe er nichts erschaffen, so habe er entweder nichts erschaffen können oder nichts schaffen wollen. Das Erstere sei Gottes unwürdig, aber auch das Letztere, denn in diesem Falle hätte er die Gelegenheit versäumt, sich den Menschen durch seine Werke zu erkennen zu geben. Auch Athanasius polemisirt noch gegen die Gnostiker, indem er (c. gent. p. 6) bemerkt, wenn ein böser und ein guter Gott wäre, so geschähe das Gute gegen den Willen des bösen und das Böse gegen den Willen des guten Gottes, beide wären also ohnmächtig, folglich würde ihnen ein Hauptmerkmal der Gottheit fehlen. Von den übrigen Bestreitern des Dualismus ist der bedeutendste Titus von Bostra. Derselbe schrieb ein besonderes Werk contra Manichaeos, und in diesem sucht er B. I, c. 5—10, zu zeigen, dass zwei *ἀρχαί*, zwei Grundwesen, schon dem Begriff eines Grundwesens nach undenkbar seien. Ein Grundwesen sei ein solches Wesen, welches älter sei als alle anderen Dinge und alle anderen Dinge beherrsche. Zwei Grundwesen, zwei Götter und noch dazu zwei gegen einander kämpfende seien also undenkbar. Neben Titus von Bostra kommt als Gegner des manichäischen Dualismus besonders noch Augustinus in Betracht, der (contra epist. Manich. c. 32 f.) namentlich auf die Negativität des Bösen sich stützt und somit die Möglichkeit bestreitet, neben Gott als gutes Princip ein gleichfalls positives ewiges böses Grundwesen zu stellen.

3. Auf die Harmonie der Welt berief sich in der älteren Zeit besonders Origenes, c. Cels. I, c. 23: *Πόσῳ οὖν ἐναργέστερον καὶ πάντων τούτων τῶν ἀναπλασμάτων βέλτιον τὸ ἐκ τῶν ὁρωμένων πειθόμενον τοῖς κατὰ τὴν εὐταξίαν τοῦ κόσμου σέβειν τὸν δημιουργὸν αὐτοῦ, ἑνὸς ὄντος ἕνα, καὶ συμπνέοντος αὐτοῦ ὅλῳ ἑαυτῷ καὶ διὰ τοῦτο μὴ δυναμένου ὑπὸ πολλῶν δημιουργῶν γεγονέναι*, vgl. Lactant. instit. div. I, c. 3 und Athanas. c. gent. c. 38 u. 39, wo dargelegt wird, mehrere Götter würden Verwirrung in der Welt angerichtet haben, indem jeder im Widerstreit mit dem anderen alles nach seinem Wohlgefallen gelenkt haben würde. Polyarchie sei nichts Anderes als Anarchie. Da nun die Welt eine harmonische Einheit sei, so müsse auch Gott, ihr Schöpfer, Einer sein. Ferner könne es nur Einen Schöpfer geben, weil es nur Eine Welt gebe. Denn gemeinschaftliche Hervorbringung der Einen Welt durch mehrere Götter würde sich nur aus Ergänzungsbedürftigkeit oder eifersüchtigem Ehrgeiz derselben erklären lassen. Dergleichen widerspreche aber der göttlichen Vollkommenheit. Auch Minucius Felix schliesst von der Welt auf die Einheit Gottes, aber in anderer Weise, indem er auf Analogien der Natur und der Geschichte hinweist (Octav. c. 18): die Bienen hätten nur Eine Königin, Cäsar und Pompejus hätten nicht nebeneinander bestehen können. Um so mehr schliesse die höchste Majestät alle Mitgenossenschaft aus.

Das zweite Unterscheidungsmerkmal ihres christlichen Begriffes von Gott, dessen sich die Apologeten im Gegensatz zum herrschenden Götzendienste des gemeinen Heidenthums bewusst werden mussten und welches sie gegenüber den mit dem Polytheismus verknüpften sinnlichen Vorstellungen und Darstellungen zur Geltung zu bringen hatten, war die Wesensbestimmung desselben, derzufolge Gott Geist ist, ein Prädicat, über dessen Nothwendigkeit alle Kirchenlehrer einig waren, so sehr dieselben auch in der Weise, wie sie sich dieses absolute geistige Wesen vorstellten, auseinandergingen. Für die Einen nämlich waren theils ihre eigene Geistesrichtung, namentlich das Ueberwiegen der Einbildungskraft über das abstracte Denken, theils die Gefahren des Spiritualismus, denen sie glaubten vorbeugen zu müssen, ein Antrieb, auf dem Grunde der in thesi nicht verleugneten

Geistigkeit Gottes dessen concrete Persönlichkeit sicherzustellen, während die Anderen, zu abstracterem Denken befähigt, indem sie die entgegengesetzte Gefahr in's Auge fassten, darauf bedacht waren, einer Vermenschlichung oder doch Verendlichung des Absoluten vorzubeugen; und beide Vorstellungsarten finden innerhalb des biblischen Prädicates πνεῦμα Raum, welches nicht nothwendig im strengen Sinne als Synonymum von νοῦς genommen werden musste, und dem Subjecte, dem es beigelegt wurde, wenigstens eine feinere oder ätherische Materialität nicht nothwendig absprach. Was die Einen zur idealistischen Fassung trieb (zur strengen Ausschliessung jeder Materialität), die Anderen zur sogenannten realistischen (derzufolge sie Gott irgendwie einen Leib zuzuschreiben nicht Anstand nahmen) war im Allgemeinen nicht die Bibel, auf die sich freilich beide Seiten beriefen, sondern die Stellung gegenüber der Zeitphilosophie; und zwar haben sich alle Kirchenlehrer, auf welche neupythagoreische, eklektisch-platonische oder neuplatonische Einflüsse unmittelbar oder mittelbar einwirkten, in diesem Punkte für den abstracten Idealismus, diejenigen dagegen, welche unter den Nachwirkungen des palästinensischen Judenthums oder aber der Stoa standen, für das Gegentheil erklärt. Jenes gilt insonderheit für die meisten griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, für Clemens von Alexandrien (Strom. V, p. 687; VII, p. 845. 852), Origenes und die meisten Theologen der neualexandrinischen Schule (namentlich Athanasius und die drei Kappadocier, einschliesslich des Greg. von Nazianz, cf. or. 28, 7 f. mit orat. 34), noch entschiedener für die christlichen Mystiker (Pseudo-Dionysius Areopagita und Maximus Confessor), endlich für Joannes Damascenus und Augustinus, welcher Letztere confess. VII, 1 (vgl. civ. dei XI, 10) es als einen von ihm überwundenen früheren Irrthum bezeichnet, dass unter Gottes Immaterialität nur eine feinere Leiblichkeit zu verstehen sei. Auf der anderen Seite stehen nicht nur der Verfasser der pseudoklementinischen Homilien, die Audianer und die ägyptischen Anthropomorphiten, sondern auch Kirchenlehrer wie Melito von Sardes, Tertullian und Lactantius. Die Kirche als solche liess es (nach Orig. de princ. praefat. c. 9) unentschieden, ob man sich Gott rein unkörperlich oder körperlich vorzustellen habe, und diejenigen, die, so weit es anging, am liebsten bei den unbestimmteren Aussprüchen der heiligen Schrift stehen blieben, nahmen im Allgemeinen eine Mittelstellung ein (doch hat sich auch Irenaeus hier den platonisirenden Kirchenlehrern genähert, adv. haer. II, 13, §. 3 f.; IV, 5, §. 20; ebenso Novatian de trin. c. 6).

Was die platonisirende Lehre von der geistigen Natur Gottes betrifft, so wird dessen Ausgenommenheit von jeder, auch der feinsten Materialität zuweilen schon durch das Prädicat πνεῦμα schlechthin bezeichnet, welches zwar an sich mehrdeutig ist, aber z. B. von Tatian (or. ad Gr. 3, vgl. Athenagor. suppl. c. 16) im ausdrücklichen Gegensatz zur hylischen Fassung der Stoiker gebraucht und daher bei ihm im strengsten Sinn zu nehmen ist. Auch das bestimmtere Attribut ἀσώματος, dessen sich ein Theil dieser Kirchenlehrer bedient, stellt für sich allein die reine Geistigkeit nicht sicher (da es z. B. auch von der Luft gebraucht wurde, Orig. de princ. praefat. c. 8). Dass aber diese gemeint ist, zeigt bei Tatian (a. a. O. c. 25) wiederum der Gegensatz des Stoicismus, bei Origenes seine ausdrückliche Versicherung (cf. de princ. I, p. 96 f.; in Joann. tom. XIII, p. 230. 233; de orat. p. 234), bei Athanasius das begleitende Prädicat (ὁ δὲ θεὸς ἄϋλος καὶ ἀσώματος, de decret. Nic. syn. c. 10). Einer der mancherlei anderweitigen entsprechenden Ausdrücke ist z. B. bei Clem. Alex. ἀσχημάτιστος (Strom. V, 695), bei Origenes die Bezeichnung Gottes als intellectualis natura simplex (vgl. die nachdrucksvollen Gegensätze bei Athenagor. suppl. 15: τὸ ἀγένητον — τὸ γενητόν, τὸ ὂν — τὸ οὐκ ὄν, τὸ νοητὸν — τὸ αἰσθητόν, ὕλη — θεός).

Bei allen diesen Kirchenlehrern steht Gottes Immaterialität in Correlation mit seinem Ungewordensein, mit seiner Untheilbarkeit oder Einfachheit, mit seiner Unvergänglichkeit und mit seiner Unveränderlichkeit, und diese Eigenschaften werden gegenseitig aus einander gefolgert (s. z. B. Athenag. suppl. 8; Athanas. c. gent. 22; August. de civ. dei XI, 10; Joann. Damasc. de fid. orthod. I, 4 und 9). Gegen den Einwand, die Bibel lege dem höchsten Wesen an manchen Stellen unmittelbar einen Körper und leibliche Glieder bei, an anderen wenigstens mittelbar, indem sie lehre, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei, vertheidigten sie sich durch Hinweisung auf die bildliche Redeweise der heiligen Schriftsteller und auf die Geneigtheit derselben, sich der Schwäche der menschlichen Fassungskraft anzubequemen (s. z. B. Origen. opp. ed. d. l. R. t. II, p. 25; August. de genesi c. 17). Jene Stellen der heiligen Schrift veranlassten dagegen andere Kirchenlehrer und christliche Parteien, mit Entschiedenheit darauf zu dringen, dass man Gott einen dem menschlichen ähnlichen Körper beilege, während wieder andere, die von der stoischen Philosophie unmittelbar oder mittelbar beeinflusst waren, dem höchsten Wesen zwar nicht eine menschliche Gestalt, aber doch gleichfalls Leiblichkeit zuschrieben. Zu jenen gehörte Melito von Sardes. Diess erhellt zwar nicht deutlich aus der Notiz des Eusebius, welcher (h. e. IV, 26) von ihm erzählt, er habe eine Schrift „περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ“ verfasst. Denn dieser Titel liesse sich zur Noth auf die Menschwerdung Gottes in Christo deuten; wohl aber geht es aus einer Bemerkung des Origenes (Selecta in genes., opp. t. II, p. 25, vgl. auch Gennadius de dogm. eccles. c. 4) hervor, der den Melito ausdrücklich unter denen erwähnt, welche unter Hinweisung auf die Bibel Gott einen Leib und Glieder beilegten und sich namentlich auf die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes beriefen. Derselben Meinung waren (nach Epiphan. haer. 70 und Theodoret fabul. haer. compend. IV, 10) im 4. Jahrh. die Audianer, die Anhänger des Mesopotamiers Audius oder Udo; sie gehörte zu den Judaismen oder Ebionismen dieser Secte; endlich die anthropomorphitischen Mönche der sketischen Wüste in Aegypten, welche gegen Ende dieses Jahrhunderts mit den dem Origenes ergebenen Mönchen der nitrischen Berge in Conflict geriethen. Diese verketzerten den Patriarchen Theophilus von Alexandrien, der in seinem Osterschreiben 399 den Anthropomorphismus verworfen hatte, „quod scilicet impugnare scripturae sanctae sententiam videretur, negans omnipotentem Deum humanae figurae compositione formatum, cum ad ejus imaginem creatum Adam scriptura manifestissime testaretur“ (Jo. Cassiani coll. X, 2). Sie werden am treffendsten durch die Wehklagen eines ihrer Genossen charakterisirt, den man von seinem Irrthum überzeugt, aber damit zugleich seines Gottes beraubt hatte: „heu me miserum, tulerunt a me Deum meum, et quem nunc teneam non habeo, vel quem adorem aut interpellem jam nescio“ (ebendas. c. 3. vgl. Theodoret. hist. relig. c. 3; Cyrill. Alex. contra Anthropomorphitas, ed. Aubert. t. VI, pars 2, p. 366 f.; Socrat. h. e. VIII, 11).

In den klementinischen Homilien (s. oben §. 11) verbinden sich mit einer ähnlichen Auffassung stoische Elemente. Tertullian aber (der freilich nichts von irgend einer griechisch-römischen Philosophenschule hat lernen wollen) basirt sogar seinen realistischen Gottesbegriff auf den unverkennbar aus der Stoa herrührenden Satz (de carne Christi c. 11): Omne quod est, corpus est sui generis. Nihil est incorporale, nisi quod non est (cf. adv. Hermog. c. 35: ipsa substantia corpus est rei cujusque). Auch die Anwendung, welche er (adv. Prax. c. 7) von diesem Axiom auf Gott macht — Quis negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie — erinnert an die Stoiker, nämlich an deren Lehre von dem alldurchdringenden materiell gefassten Geist oder Hauch. Dazu kommen noch andere Berührungspunkte. Ter-

tullian gründet seinen Realismus weder darauf, dass nach der Schrift der Mensch Gottes Ebenbild sei und das beiden Gemeinsame hier in der Aehnlichkeit der Gestalt liege (die Ebenbildlichkeit setzt er vielmehr in die Willensfreiheit, adv. Marc. II, 5), noch schreibt er überhaupt eine menschliche Gestalt der Gottheit zu. Letzteres thun nun aber eben die Stoiker auch nicht, und, wenn Tertullian seine Lehre nicht unmittelbar der Bibel entnahm, so bietet der Einfluss der freilich umgebildeten (d. h. vom Pantheismus gereinigten) stoischen Lehre den natürlichsten Erklärungsgrund, zumal da er bei der Lehre von der Seele, die er gleichfalls für körperlich erklärt, sich für Einzelnes geradezu auf die Stoiker beruft (de anima c. 6: Bene autem quod et artes Stoici corporales adfirmant. Adeo sic quoque anima corporalis, si et artibus ali creditur.). Ueber die Verschiedenheit des göttlichen corpus und des menschlichen spricht er sich besonders adv. Marc. II, 16 aus: Stultissimi, qui de humanis divina praejudicant... Et dexteram et oculos et pedes dei legimus, nec ideo tamen humanis comparabuntur, quia de appellatione sociantur... Deum confitendo praejudicasti utique, illum ab omni humanarum conditionum qualitate diversum... Satis perversum est, ut in deo potius humana constituas, quam in homine divina, et hominis imagine deum imbuas potius, quam dei hominem.

Lactantius zeigt in diesem Punkte keine Abhängigkeit von Tertullian und bleibt nicht bei der Körperlichkeit Gottes stehen, sondern legt demselben auch eine bestimmte Gestalt (figura) bei, wobei er wahrscheinlich an die menschliche denkt (de ira dei c. 2 tadelt er diejenigen, „qui aut figuram negant habere ullam Deum, aut nullo affectu commoveri putant,“ vgl. ebendas. c. 18: Quod autem de homine dicimus, id etiam de Deo, qui hominem similem sui fecit. Omitto de figura Dei dicere, quia Stoici negant habere ullam formam Deum). Zwar spricht er ihm anderweitig (instit. div. VII, 9) einen Leib ab (viget sine corpore) und legt ihm eine virtus ac substantia spiritalis bei (ebendas. c. 21); doch scheint er damit nur eine grobe Materialität in Abrede zu stellen.

§. 37. Eigenschaften Gottes. Die philosophisch gebildeten Kirchenlehrer wollten von Eigenschaften Gottes nur mit dem Vorbehalt geredet wissen, dass es gegenüber dem einfachen Wesen Gottes keine Vielheit und nichts Zufälliges (Accidentelles) in der Gottheit geben könne. Die Vielheit eigenschaftlicher Prädicate derselben erklärten sie daher für etwas theils nur der diskursiven menschlichen Betrachtungsweise, theils der Verschiedenheit der Beziehungen des Einen Absoluten zu dem mannichfaltigen Endlichen Entstammendes. Die Ewigkeit Gottes wurde gefasst als Erhabenheit über die Zeit, die Allgegenwart negativ als Erhabenheit über den Raum, positiv als das Verhältniss zu allem Daseienden, kraft dessen Gott demselben zu Grunde liegt und dasselbe trägt; die Allmacht Gottes als das Vermögen, Alles zu thun, was seinem Wesen und Willen entspricht. Was die Gerechtigkeit und Güte betrifft, so wurde die von Marcion behauptete Antinomie beider von den Kirchenlehrern bestritten, ebenso die Unvereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Präscienz und Allwissenheit, welche Letztere Origenes freilich für eine begrenzte erklärt.

Je weniger die philosophische Abstraction einer unterschiedslosen Monas das Verlangen nach einem lebendigen Gott befriedigen oder aber verdrängen konnte, desto mehr legte sich in dem populären christlichen Bewusstsein die Einheit des göttlichen Wesens in eine dieselbe offenbarende Mannichfaltigkeit von Attributen oder Eigenschaften auseinander. Die Kirchenlehrer der patristischen Zeit haben diese Eigenschaften noch nicht in ein System gebracht, wohl aber einzelne derselben definirt und, indem sie der Lebendigkeit der Vorstellung die Reinheit der Idee als gleichberechtigten Gesichtspunkt gegenüberstellten, dieselben ihrer volksthümlich groben Fassung zu entkleiden gesucht. Die philosophisch gebildeten unter denselben traten in die Erörterung der Eigenschaften Gottes überhaupt nicht ein, ohne zuvor die „Einfachheit" des göttlichen Wesens, deren Kehrseite jene bilden, sichergestellt zu haben. Wie schon Philo (Leg. alleg. I, 47) gesagt hatte, Gott sei qualitätslos (*ἄποιος γὰρ ὁ θεός*), so sagt Athanasius (ep. ad Afr. 8), derselbe sei eine einfache Substanz, an der es keine Qualität gebe (*ἁπλῆ οὐσία, ἐν ῇ οὐκ ἔνι ποιότης*), d. h. Gottes Einfachheit wäre aufgehoben, wenn etwas von ihm ausgesagt würde, was nicht Ausdruck des göttlichen Wesens selbst wäre, sondern etwas ausser diesem, an dem es nur Theil hätte, sei es ein Urbild oder sei es ein Gattungsbegriff. Ebenso leugnen die drei Kappadocener (Gregor. Naz. orat. 28, 13; Basil. ep. 8, 2. 3) jeden realen Unterschied zwischen der Wesenheit und den Eigenschaften Gottes; nicht minder Augustin, indem er sagt (de civ. dei XI, 15, 2): Propter hoc itaque natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere, vel aliud sit habens, aliud quod habet, sicut ros aliquem liquorem aut corpus colorem aut aër lucem sive fervorem aut anima sapientiam. Ebendas. §. 3: Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt. Dieser stellt aber die göttlichen Eigenschaften nicht nur als mit dem göttlichen Wesen, sondern auch als untereinander identisch dar, indem er (de trin. VI, 7) bemerkt: Deus — multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo ejus est quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute, et eadem bonitas, quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia, et non est ibi aliud, beatum esse, et aliud, magnum aut sapientem aut verum aut bonum esse aut omnino ipsum esse; und (serm. 341, 8): In deo omne, quod dicitur, id ipsum est. Neque enim in deo aliud potestas et aliud prudentia, aliud fortitudo et aliud justitia aut aliud castitas. Quidquid horum de deo dicis, neque aliud et aliud intelligitur et nihil digne dicitur. Gott soll also nicht als ein aus Theilen bestehendes zusammengesetztes Wesen betrachtet und es soll nicht übersehen werden, dass der Unterschied der Eigenschaften von der Wesenheit und von einander theils lediglich *κατ' ἐπίνοιαν* stattfindet, d. h. auf die subjective Seite der menschlichen Erkenntniss fällt, welche nicht umhin kann, was in der Wirklichkeit ineinander ist, nach einander zu betrachten und so die Gottwesenheit gleichsam auseinanderzunehmen, theils zwar objective Bedeutung hat, so jedoch, dass die Vielheit nur von den verschiedenen Beziehungen herrührt, in welchen die endlichen Dinge zu der an sich schlechthin einfachen Gottheit stehen. Trotz ihres subjectiven Characters sind also die Eigenschaftsbestimmungen *κατ' ἐπίνοιαν* nicht etwas, dem in der Wirklichkeit gar nichts entspräche. Sie sind vielmehr nach der einen Seite hin Aussage dessen, was in Wahrheit Gott innewohnt (*ὁμολογία τοῦ κατ' ἀλήθειαν τῷ θεῷ προσόντος*, Basilius c. Eun. I, 7).

Unter den einzelnen Eigenschaften, welche die Kirchenlehrer hervorheben, lassen sich unterscheiden 1) solche, welche das Sein und Wesen Gottes überhaupt, 2) solche, welche den göttlichen Willen, 3) solche, welche den göttlichen

Verstand oder das göttliche Wissen darstellen. 1. Die Ewigkeit. „Die Erhebung Gottes über die Schranken der Zeit konnte man zunächst vollzogen zu haben glauben, wenn man von der Dauer seiner Existenz Anfang und Ende verneinte (Justin dial. c. Tr. 5: μόνος ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός; Minuc. Fel., Octav. 18: [palam est], parentem omnium deum nec principium habere nec finem). Schärfere Denker jedoch unter den Kirchenlehrern sahen bald ein, dass mit dem Anfang und dem Ende noch nicht auch die Succession im göttlichen Dasein aufgehoben sei; wonach also auch für Gott der jetzige Augenblick nicht der vergangene wäre noch der künftige, er selbst mithin der Endlichkeit nicht wirklich entnommen." Daher fassten schon Tatian (c. Gr. 4: θεὸς οὐκ ἔχει σύστασιν ἐν χρόνῳ), Clemens Alex. (Strom. II, 2 p. 431: ὁ θεὸς ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου καὶ τῆς τῶν γεγονότων ἰδιότητος), Gregor Naz. (orat. 38, 7) und Gregor Nyss. (c. Eun. p. 365 f.), noch entschiedener Augustin die Ewigkeit Gottes als Erhabenheit über die Zeit und beschrieben das göttliche Leben als ewige Gegenwart (Aug. conf. IX, 10, 2: fuisse et futurum esse non est in vita divina, sed esse solum, quoniam aeterna est; nam fuisse et futurum esse non est aeternum, vgl. de civ. d. XI, 5). 2. Die Allgegenwart (nebst der Raumlosigkeit und Unermesslichkeit). Diese wurde nicht nur (negativ) als Freiheit von den Schranken des Raumes gefasst, sondern auch nach der (positiven) Seite hin, wonach Gott die Welt erfüllt und befasst und allen Dingen gegenwärtig ist. Beides hatte Philo (de conf. ling. 425 M.) dadurch ausgedrückt, dass er sagte, Gott sei nirgends und überall, d. h. er sei allem Räumlichen auf unräumliche Weise gegenwärtig, oder auch, er sei der Ort aller Dinge. Letzteres eigentlicher und wörtlicher nehmend, als es gemeint war, beschränkte sich nun ein Theil der Apologeten darauf, die gemeine Vorstellung zu verwerfen, dass Gott einen bestimmten, begrenzten Raum innerhalb der Welt inne habe, dass überhaupt der Weltenraum ihn in sich fasse, und ihm vielmehr räumliche Unumschränktheit zu vindiciren. So Justin, indem er nicht mehr sagt, als, dass Gott τόπῳ τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ sei (dial. c. Tr. 127, p. 356); ebenso Athenagoras, indem er sagt, der Schöpfer sei oberhalb der Welt, d. h. er umgebe oder umfasse allseitig die Welt (supplic. 8, p. 8, vgl. 10, p. 10); und Theophilus von Antiochien, indem er bemerkt, Gott umgebe die Welt, wie den Granatapfel seine Rinde (ad Autol. I, 5), ein Ausspruch, nach welchem auch die an sich mehrdeutigen Bezeichnungen Gottes als des Ortes aller Dinge (ib. II, 3 θεὸς.. οὐ χωρεῖται, ἀλλὰ αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων) und „seines eigenen Ortes" (αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος, ib.) erklärt werden müssen. Endlich scheinen auch Cyprian (de idolor. van. p. 15), Arnobius (adv. gent. I, 31: Gott ist locus rerum ac spatium) und Lactanz (div. instit. II, 2: dei numen atque spiritus ubique diffusus, vgl. Novat. de trin. 6: sine fine diffusus) Gott nur der räumlichen Beschränkung, dagegen nicht der Räumlichkeit als solcher entheben zu wollen. Die Alexandriner dagegen berichtigen diese Vorstellung dahin, Gott umfasse (räumlich) ebensowenig als er umfasst werde (Clem. Strom. II, 2: ὁ θεὸς.. οὔτε περιέχων, οὔτε περιεχόμενος; vgl. Orig. c. Cels. VI, 71; de orat. c. 23; de princ. II, 1, 3; III, 6); und damit stimmt auch Athanasius überein (obgleich dieser de decr. Nic. syn. 11 Gott als περιέχων τὰ πάντα bezeichnet, aber nicht im räumlichen Sinne); noch entschiedener Augustinus, welcher zwar anerkennt, dass Alles in Gott sei und dass Gott allenthalben sei, jedoch nicht in dem Sinn, als ob er selbst der Raum von Allem wäre oder seine Allenthalbenheit unendliche körperliche Ausdehnung bedeutete, was die Folge haben würde, dass in der halben Welt der halbe, in der ganzen Welt der ganze Gott wäre; sondern untheilbar ist Gott nach Augustin allenthalben ganz gegenwärtig (de divers. quaest. 20: nec ita in illo sunt omnia, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est, quo longitudine et latitudine et altitudine corporis

occupatur, nec deus tale aliquid est. Et omnia igitur sunt in ipso, et locus non est. Epist. 187 ad Dard.: Et in eo ipso quod dicitur deus ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi, — ne quasi spatiosa magnitudine opinemur deum per cuncta diffundi sicut aer et lux, ... ut in dimidio mundi sit dimidius, atque ita per totum totus; sed in solo coelo totus et in sola terra totus, — et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus). Nach diesen Kirchenlehrern bedeutet also die Allgegenwart Gottes nach ihrer negativen Seite nicht räumliche Unumschränktheit, sondern Erhabenheit über den Raum schlechthin. Nach der positiven Seite hin ist nicht nur diesen (Aug. conf. I, 2—3), sondern auch dem Athenagoras Gott als der Allgegenwärtige der Alles erfüllende, durchdringende und tragende (πάντα ὑπὸ τούτου πεπλήρωται, Athen. supplic. 8, p. 9 B, vgl. 8, 9 A; 10, 10 B; 13, 13 C), „das innerste Grundsein in allem Dasein, das Leben in allem Lebendigen", nach Einigen freilich nur dynamisch (mit seiner Wirksamkeit, Clem. Strom. II, 2; Orig. de princ. II, 1, 3: quomodo in deo vivimus et movemur et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum; Athanas. de decr. Nic. syn. 11: ἐν πᾶσι μὲν ἔστι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἀγαθότητα καὶ δύναμιν, ἔξω δὲ τῶν πάντων πάλιν ἐστί κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν); nach Augustinus aber auch substantiell (mit seinem Wesen, „substantialiter ubique diffusus", de div. quaest. 20, vgl. epist. 187, §. 14 u. §. 18), nur freilich nicht im pantheistischen Sinne als Weltseele (de civ. dei IV, 12—13). Den Uebergang zu den Attributen der zweiten Art bildet 3. Die Allmacht. Auf Grund der heiligen Schrift (u. a. namentlich 1. Mos. 18, 14; Ps. 115, 3; Luc. I, 37) war man geneigt, Gott eine schlechthin unbegrenzte auf Willkür hinauslaufende Wirkungsfähigkeit beizulegen. Aber heidnische Gegner des Christenthums erklärten zum Theil diese Ansicht für unhaltbar. So machte Celsus darauf aufmerksam, dass doch Gott das Ungerechte, das Unvernünftige und das Widernatürliche nicht könne. Demgegenüber beschränkte Origenes den Satz, dass Gott nichts unmöglich sei, dahin, dass er sagte, Gott vermöge Alles, was seinem Wesen nicht zuwider sei, vermöge dessen er nicht aufhöre Gott, d. h. gut und weise zu sein (c. Cels. III, 70 u. V, 23). Dagegen giebt er nicht ohne Weiteres zu, dass Gott auch nichts Widernatürliches thun könne. Es komme darauf an, was man unter Natur verstehe. Verstehe man darunter die Natur im idealen Sinne, so dass das Natürliche das sei, was durch die göttliche Weltordnung selbst gesetzt sei, so dürfe man allerdings nicht sagen, Gott vermöge Etwas wider die Natur. Verstehe man aber unter Natur die Erscheinungswelt und ihre Gesetze, so müsse man sagen, Gott sei an die Natur nicht gebunden. Hiernach ist klar, dass Origenes Gott die Fähigkeit, Wunder zu wirken, zuschreibt, und zugleich, dass ihm das Wunder, falls man mit dem Ausdruck „Natur" jene höhere Vorstellung verbindet, nicht als etwas Naturwidriges erscheint. Abgesehen von der schon vorher erwähnten Beschränkung der Allmacht Gottes, welche darin ihren Grund hat, dass Gott seinem Wesen nicht zuwider handeln kann, zieht Origenes aber noch eine andere Schranke um die göttliche Allmacht. Er behauptet nämlich, Gott habe nur eine bestimmte, begrenzte Anzahl von Geistern oder vernünftigen Wesen schaffen können, nämlich nur so viele, als er mit seiner Vorsehung umspannen konnte, und nur so viel Materie, als er in die Welt zu bringen vermochte: κατακοσμεῖν, wie er sich ausdrückt. Nämlich, was unbegrenzt und unendlich sei, könne auch nicht begriffen werden, auch von Gott nicht. Was aber Gott nicht begreifen könne, könne er auch nicht beherrschen und verwalten (de princip. II, cap. 9, §. 1). Wäre die göttliche Macht unbegrenzt, so könnte sie sich selbst nicht denkend begreifen, denn das Unbegrenzte sei seinem Wesen nach unfassbar (in Matth. t. 13, c. 1). Die Macht Gottes ist also durch sein

Wissen bedingt und beschränkt. Bei den Kirchenlehrern des vierten und der folgenden Jahrhunderte fand nun der Satz des Origenes, dass Gott nur das könne, was seinem Wesen nicht widerspreche, allgemeine Anerkennung, ausdrücklich z. B. von Seiten des Cyrill von Alexandrien contra Anthropomorph. c. 13, des Titus Bostr. adv. Manich. l. II, des Ambros. de fide V, 3 und des Augustinus contra Faustum Manich. XXVI, 5. Dagegen fand jene andere Beschränkung der göttlichen Allmacht, welche Origenes für denknothwendig erklärt hatte, allgemeinen Widerspruch. Augustinus versucht sie zu widerlegen, indem er de civ. dei XII, 18 zwar nicht leugnet, dass Jeder nur das begreifen könne, was für ihn ein Begrenztes und Bestimmtes sei, im Uebrigen aber bemerkt, Gottes Wissen sei eben gar nicht beschränkt, auch das an sich Unendliche sei für Gott ein Begrenztes, er könne auch das Unendliche und Unbegrenzte mit voller Bestimmtheit denken und wissen. „Si, quidquid scientia comprehenditur, scientis comprehensione finitur: profecto et omnis infinitas quodam ineffabili modo — Deo finita est, quia scientiae ipsius incomprehensibilis non est." Gottes Allmacht ist also zwar durch sein Wesen bedingt, folglich auch durch sein Wissen; da Letzteres aber ein unbegrenztes ist, so erleidet durch dasselbe seine Macht keine Beschränkung. Zum Wesen Gottes gehört aber auch der Wille Gottes, und mit specieller Rücksicht auf diesen sagt Augustin, Gott heisse allmächtig, insofern er thue, was er wolle, und nicht dulde, was er nicht wolle; eben desshalb also, weil er allmächtig sei, könne er Manches nicht, denn er wolle ja Manches nicht: Dicitur omnipotens, faciendo quod vult, non patiendo, quod non vult. Unde propterea quaedam non potest, quia omnipotens est (de civ. V, 10). 4. Gerechtigkeit und Güte. Der marcionitischen Entgegensetzung des zornigen Judengottes und des gütigen neutestamentlichen Gottes stellten die alexandrinischen Kirchenlehrer den Satz gegenüber, strafende Gerechtigkeit und Güte höben sich nicht auf, wenn man die eine der anderen unterordne; die Gerechtigkeit sei eine Art der göttlichen Güte; sie nennen dieselbe δικαιοσύνη σωτήριος und betrachten die Aeusserungen derselben als Mittel der erziehenden göttlichen Liebe (Clem. paedag. I, p. 137 f.; Strom. IV, 23; Orig. princip. II, 5, 3). Der Zorn Gottes bezwecke die Besserung und Läuterung der Menschen; Zorn bedeute eine strengere Weise der Erziehung, ein Affect sei es nicht. Die göttlichen Strafen hätten einen dreifachen Zweck: Besserung des Gestraften, Abschreckung Anderer vom Sündigen und Sicherstellung des Beleidigten vor fernerer Beeinträchtigung. Clemens und Origenes haben ihre Ansicht vom Verhältniss der göttlichen Gerechtigkeit zur göttlichen Güte, wie vieles Andere, dem Philo entlehnt. Da dieser nun lehrte, Gott selbst strafe eigentlich nicht, sondern durch die ihm dienenden Geister lasse er die Strafen an den Menschen vollstrecken, so eigneten sich jene christlichen Alexandriner auch diese Lehre an, setzten aber an die Stelle der dienenden Geister ausdrücklich den Logos, und machten insofern den Marcioniten ein gewisses Zugeständniss, als sie anerkannten, man könne in gewissem Sinne Gott den Vater vorzugsweise als den θεὸς ἀγαθός, den Logos als den δίκαιος ansehen, da dieser letztere ja das Organ der läuternden und auch durch Strafe erziehenden Thätigkeit des Vaters sei. Die Unterscheidung des wahren Gottes vom Weltschöpfer konnten sie natürlich nicht zugeben, ferner war in ihren Augen nicht, wie in den Augen der Marcioniten, δικαιοσύνη etwas der Gottheit unwürdiges. Aber, indem sie zugeben, man könne den Logos vorzugsweise den Gerechten, den Vater vorzugsweise den Guten nennen, kommen sie dennoch dem Marcion einigermaassen entgegen (cf. Orig. in Joann. tom. I, c. 40). Dagegen macht Tertullian diesem gar kein Zugeständniss. Gott alle Affecte abzusprechen, sei man gar nicht berechtigt. Wollte Gott sich der Menschen annehmen, und zu

ihrem Heile sich mit ihnen in Verkehr setzen, so musste er sich ihnen verähnlichen und sich menschliche Affecte aneignen, denn ohne diese Herabstimmung seiner Majestät würde Letztere für die schwachen Menschen unerträglich sein (contr. Marc. II, 27). Ferner sei ja der Zorn nicht in höherem Grade ein Affect, als die Barmherzigkeit; man müsse also Gott auch die Barmherzigkeit und andere gute Eigenschaften absprechen, wenn man ihm den Zorn und somit die Strafgerechtigkeit abspreche (II, 16). Ohnehin setze die Erlösung die Möglichkeit göttlichen Zornes voraus. Denn in der Erlösung vollziehe sich eine Vergebung der Sünden. Der Gott aber, der Sünden zu vergeben und zu erlassen die Macht habe, müsse auch die Macht haben, sie zu behalten, sie nicht zu vergeben (I, 26. IV, 10). Freilich dürfe man nicht vergessen, dass trotz Gleichheit der Namen es einen andern Sinn habe, wenn man Gott und wenn man den Menschen einen Affect beilege. Endlich erweitert und berichtigt Tertullian den herkömmlichen Begriff der Gerechtigkeit. Er versteht unter Gerechtigkeit Gottes diejenige Eigenschaft Gottes, vermöge welcher Gott in der sinnlichen und sittlichen Welt Ordnung stiftet, Unterschiede aufrichtet und die gestiftete Ordnung aufrecht erhält. Vermöge seiner Gerechtigkeit schied Gott bei der Schöpfung das Licht und die Finsterniss, Tag und Nacht, Himmel und Erde, Mann und Weib, Welt und Paradies. Die Ordnung muss aber auch in der sittlichen Welt aufrecht erhalten werden. Das Böse zu verschonen, ist Gottes unwürdiger, als es zu bestrafen (II, 12—16). Auch in diesem Punkte stimmt im Wesentlichen Lactantius mit Tertullian überein (vgl. de ira dei c. 4 ff.), während Irenaeus auch hier, wie in so vielen Fragen, eine vermittelnde Stellung zwischen den Alexandrinern und den Occidentalen einnimmt. Irenaeus hält die Strafe nicht für ein blosses Mittel zur Besserung, sondern auch für etwas an und für sich Nothwendiges, er erkennt das Walten einer göttlichen Nemesis in derselben; doch scheint er nur eine subjective Form der Strafe zu statuiren und dieselbe auf die Sphäre des Bewusstseins, auf das Gefühl der Unseligkeit zu beschränken. Augustinus definirt die Gerechtigkeit Gottes als diejenige Eigenschaft desselben, vermöge welcher er einen Unterschied macht zwischen den Guten und Bösen und einem Jedem zutheilt, was ihm gebührt (de ordine II, 7). Nach der einen Seite hin betrachtet auch er sie als Strafgerechtigkeit. Dass diese aber mit der Güte Gottes unvereinbar sei, leugnet er nicht minder, als die Alexandriner. Den Einigungspunkt beider findet auch er in dem Begriffe einer göttlichen Menschenerziehung, insofern auch die Strafen den Sünder zur Besserung ermuntern können und sollen (de vera relig. c. 15: Justa vindicta peccati plus clementiae domini quam severitatis ostendit. Ita enim nobis suadetur, a corporis voluptatibus ad aeternam essentiam veritatis amorem nostrum oportere converti. Et est justitiae pulcritudo cum benignitatis gratia concordans, ut, quoniam bonorum inferiorum dulcedine decepti sumus, amaritudine poenarum erudiamur). 5. Allwissenheit. Die göttliche Allwissenheit erklärt Origenes für eine beschränkte (s. vorher No. 3). Von dessen anderweitigen diese Eigenschaft betreffenden Erörterungen ist insonderheit diejenige hervorzuheben, welche sich auf das Verhältniss derselben zur menschlichen Freiheit bezieht. Celsus nämlich hatte behauptet, dass, wenn Gott etwas vorauswisse und wenn er durch einen Propheten etwas als zukünftig eintretend habe verkündigen lassen, es nothwendig geschehen müsse, dass folglich unter Voraussetzung der göttlichen Allwissenheit die Freiheit der menschlichen Handlungen nicht denkbar sei; wenn Gott von Ewigkeit her vorauswisse, wie jedes Geschöpf handeln werde und was geschehen werde, so müsse diess eben nothwendig geschehen, und für die Handlungen der Menschen seien demnach nicht diese selbst, sondern Gott sei für dieselben verantwortlich. Diess erkennt nun Origenes

nicht an. „Wir glauben nicht," antwortet er, „dass derjenige, der etwas Künftiges vorhersagt, Ursache davon sei, dass dieses erfolgen müsse, oder dass es darum geschehen müsse, weil er geweissagt hat, dass es geschehen werde. Wir glauben vielmehr, dass eine Sache, die geschehen soll, sie mag vorher verkündigt sein oder nicht, demjenigen, der das Künftige vorhersieht, Veranlassung giebt, sie vorher zu verkündigen." Die Meinung des Origenes ist diese: das Vorherwissen Gottes causirt nicht das Geschehen, sondern umgekehrt — dass etwas geschieht, ist die Veranlassung des Vorherwissens. Gott bestimmt also nicht schlechthin die Handlungen des Menschen, sondern diese geschehen frei und bedingen ihrerseits theilweise den Inhalt des göttlichen Vorherwissens (contra Cels. II, 20). Im Wesentlichen dasselbe sagt Origenes im Commentar in Genesin, Operum tom. II, p. 9 f. Augustinus weist in Beziehung auf dasselbe Problem darauf hin, dass Gott sich des Vergangenen nicht erinnere und das Zukünftige nicht vorhersehe, sondern beides als gegenwärtig anschaue. Nach ihm giebt es also für das Auge der göttlichen Erkenntniss weder etwas Vergangenes, noch etwas Zukünftiges, sondern nur Gegenwärtiges. Wie nun das Mitansehen einer gegenwärtigen Handlung die Freiheit einer solchen nicht gefährdet, so unterliegt auch eine zukünftige Handlung, die Gott als gegenwärtig schaut, nicht in dem Sinn der Nothwendigkeit, dass sie nicht zugleich eine freie sein könnte. Non enim more nostro, sagt August. de civ. dei XI, 21, ille vel quod futurum est, prospicit, vel quod praesens est, aspicit, vel quod praeteritum est, respicit: sed alio modo quodam a nostrarum cogitationum consuetudine longe lateque diverso. Ille quippe non ex hoc in illud cogitatione mutata, sed omnino incommutabiliter videt, ita ut illa, quae temporaliter fiunt, ipse — omnia stabili ac sempiterna praesentia comprehendat. Neque enim ejus intuitio de cogitatione ad cogitationem transit, in cujus incorporeo contuitu simul adsunt cuncta, quae novit. Cf. ferner de divers. quaest. ad Simplic. l. II; de civ. dei V, 10; de lib. arbitr. III, 2—4.

B. Die Gottheit nach ihrem Sein in der Offenbarung (sich selbst und der Welt gegenüber, vgl. §. 22—24). Lehre von der Dreieinigkeit und von der Person des historischen Christus.

Vorbemerkung. Die andere Seite der altkirchlichen Theologie im engeren Sinne bildet die Lehre von der Gottheit nach ihrem Sein in der Offenbarung, sich selbst und der Welt gegenüber, d. h. das Dogma von der Dreieinigkeit (und die Christologie im engeren Sinne). Dieses müsste an der Spitze der ganzen patristischen Dogmengeschichte stehen, wenn die Glaubenslehre mit dem Glauben selbst von Anfang an hätte Schritt halten können. Denn die Taufformel stellt den Trinitätsglauben in den Mittelpunkt des Christenglaubens. Im dogmatischen Sinne erschien aber anfangs nur Ein Moment der Trinitätslehre als fundamental, die Gottheit Christi, nicht die ganze Trinitätslehre. Daher darf die Letztere erst hier ihre Stelle finden. Sie setzt aber ausser der (§. 22—24 dargelegten) Lehre von der Gottheit Christi und der (§. 34—37 dargelegten) Lehre von der Gottheit nach ihrem Sein an sich drittens die Lehre vom heiligen Geist voraus, welche sich freilich erst mit ihr entwickelte.

§. 38. Die Lehre vom heiligen Geist. Wie rücksichtlich des Sohnes, so lag auch rücksichtlich des heiligen Geistes als des dritten Gegenstandes des specifisch-christlichen Glaubens in der Taufformel eine Aufforderung zur Bestimmung des Wesens, sowie des Verhältnisses zum Vater. Diese Bestimmung wurde aber von der Kirche erst im vierten Jahrhundert förmlich getroffen. Bis dahin fanden fast lediglich theologische (die kirchliche Entscheidung nur vorbereitende) Erörterungen statt. Dieselben betrafen vorzugsweise theils die Würde, theils die Existenzform des Geistes, während von dessen eigenthümlicher Function feststand, dass sie in der Erleuchtung und Heiligung der gläubigen Subjecte ihren Mittelpunkt habe. Die Sphäre, auf welche diese drei Fragen bezogen wurden, war nur nebenbei die innere Verfassung der Gottheit abgesehen von der Offenbarung nach aussen, ebenso auf der anderen Seite die physische Welt, hauptsächlich dagegen die religiöse Offenbarungsgeschichte. Innerhalb dieser trat nun als eigenthümliche Function des Geistes die erleuchtende und heiligende Inspiration der Propheten (im weiteren Sinne) in den Vordergrund, daher sehr häufig das *πνεῦμα* geradezu *τὸ προφητικόν* zubenannt wird. Was die Existenzform desselben betrifft, so herrschte bis in das vierte Jahrhundert hinein grosses Schwanken, indem die Einen, wie (nach Hieronymus) Lactantius, den Geist für eine unpersönliche „Kraft“ erklärten, Andere für einen Engel, wieder Andere (ausdrücklich namentlich Origenes und Tertullian) zwar nicht für einen Engel, aber doch für eine Person. Diese letztere Ansicht gelangte immer mehr zur Anerkennung. Aber auch Diejenigen, die sie theilten, waren über den dritten Punkt, die Würde des heiligen Geistes, nicht einverstanden. Denn die Einen subordinirten ihn mindestens dem Vater oder hielten ihn gar nur für das erste und vornehmste Geschöpf (so Origenes, der ihn freilich trotzdem in die gottheitliche Sphäre rückt, im vierten Jahrhundert die Arianer und die Semiarianer, die besonders mit Rücksicht hierauf später Macedonianer, d. h. Anhänger des homöusiastischen Bischofs Macedonius, genannt wurden), die Anderen für ungeschaffen und Gotte wesensgleich (so besonders Athanasius und die drei Cappadocier). Besonders diese Controverse kam im arianischen Streite zum Austrag, nachdem die Athanasianer auch auf Synoden, namentlich auf der morgenländischen zu Alexandrien von 362 und im abendländischen Reiche auf der illyrischen von 375, sich ausdrücklich zur Homousie des Geistes mit dem Vater und dem Sohne bekannt hatten. Diese Letztere wurde den „Pneumatomachen“ gegenüber durch das constantinopolitanische Symbol (381) sanctionirt, jedoch nicht aus-

drücklich, sondern in folgender Form: „wir glauben an den heiligen Geist, welcher Herr ist, welcher lebendig macht, welcher vom Vater ausgeht und mit Vater und Sohn zugleich angebetet und verehrt wird, welcher geredet hat durch die Propheten.“

I. Bis zum arianischen Streit.

In der Tauf formel, welche zu der allmählich eingetretenen theologischen Reflexion über das Verhältniss des heiligen Geistes zum Vater und zum Sohne die erste und gewissermaassen einzige Veranlassung gab, erscheint dieser dritte Gegenstand des specifisch christlichen Glaubens als Princip der subjectiven Aneignung der Offenbarung und des Heils, welche im Sohne als zunächst nur äusserlich, historisch, gegenständlich der Gemeine nahe gebracht galten. Diese Stellung verdankt der heilige Geist einer (freilich durch das alte Testament vorbereiteten) Anwendung seiner allgemeinen Function als göttlichen Lebensprincipes (Genes. I, 2) in der Welt auf das christlich-religiöse Gebiet, welches dem Kosmos überhaupt gegenüber sich als ein engeres, als ein besonderes betrachten lässt. Princip der subjectiven Aneignung des Heiles ist er nämlich desshalb, weil erst im Subject, welches unmittelbar, lebendig, persönlich und im Gefühl von dem gegenständlich geoffenbarten Heil vermittelst einer Art von Inspiration berührt und erregt ist, das Heil ein lebendiges Dasein hat. Nun war der Geist als kosmisches Princip die Weltform Gottes, der in die Welt entlassene, ihr mitgetheilte, in ihr wirkende Gott im Unterschied von Gott-an-sich (Memra, Schechina. Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I, 268. Gfroerer, Jahrh. des Heils, I, 313—344). Da diese Stellung aber auch der Logos inne hatte, so war es nach dieser Seite hin schwer, beide streng auseinanderzuhalten. Denn die göttliche Lebensoffenbarung, das Werk des wesenhaften göttlichen Wortes, ist in ihrer Prägnanz auch Lebenswirkung, Lebensmittheilung. Diese aber, zunächst das Werk des wesenhaften göttlichen oder heiligen Geistes, schliesst die Gottesoffenbarung in sich. Sobald man daher darüber hinausging, den heiligen Geist als Princip der subjectiven Aneignung des christlichen Heils (durch Erleuchtung und Heiligung, kurz Belebung) darzustellen (in dieser Sphäre allein bewegt sich die Tauf-formel), und es unternahm, wie dem Logos, so auch dem heiligen Geiste ausserdem 1) in der allgemeinen (also auch der vorchristlichen und objectiven) religiösen Offenbarungsgeschichte, 2) auch im Weltprocess überhaupt, 3) innerhalb der Gottheit eine Stellung anzuweisen, erhoben sich die grössten Schwierigkeiten. Hieraus erklärt sich, dass 1) Logos und Geist hin und wieder identificirt wurden, 2) in dem einen System der Geist die Stelle einnimmt, die in dem andern der Logos innehat, 3) nicht selten entweder der Geist als blosses Werkzeug des Logos, oder der Logos als Organ des heiligen Geistes gefasst wurde.

1. Eine Identificirung des heiligen Geistes mit dem Sohne und dem hypostatischen Worte Gottes findet namentlich bei Hermas statt (s. oben S. 190), aber sporadisch auch bei Tatian und Theophilus von Antiochien. Denn bei Jenem „erscheint der Logos, das Licht Gottes, ganz gleich dem *πνεῦμα* als das die Finsterniss der Seele Erleuchtende“ (or. ad Gr. 13 [22], 152 C). Theophilus aber sagt (ad Autolyc. II, 88 C) ausdrücklich vom Logos: *οὗτος οὖν, ὢν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας καὶ δι᾽ αὐτῶν ἐλάλει τὰ περὶ τῆς ποιήσεως τοῦ κόσμου καὶ τῶν λοιπῶν ἁπάντων.*

2. Bei Barnabas (c. 7) heisst Christi Leib „*τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος*“, während er sonst als Gefäss des Logos betrachtet wird (vgl. z. B. Origen. hom. in Jos. opp. III, p. 110); nach Hermas erfüllt alle Menschen bis zu einem gewissen Grade,

Christum ausschliesslich der heilige Geist (s. oben §. 22), während nach Justin (Apol. I, 46, p. 83 C) alle Menschen am Logos theilhaben und Christus ganz vom Logos erfüllt ist. Andererseits weist Justin dem Logos zu, was sonst in der Regel dem heiligen Geiste beigelegt wird, und zwar nicht nur die Inspiration der Propheten (Apol. I, 33 p. 75 D; 36 p. 76 D; II, 10 p. 49 A), sondern auch die Erzeugung Jesu (Apol. I, 33. p. 75 C: τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον). Hierher gehören auch alle Stellen, in denen der Geist die „Weisheit" genannt wird, während sonst der Logos mit dieser identificirt wird (Theoph. Autol. II, 15 p. 94; Iren. IV, 20, §. 1 f., cap. 7, §. 4 etc.).

3. Als Werkzeug des Logos oder auch Christi erscheint der heilige Geist z. B. bei Clem. Rom. (1. Corinth. c. 22), bei Justin („als Offenbarungsmedium in den Propheten"), bei Tatian („διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ", or. ad Gr. 13 [22], p. 153 A), nicht minder bei Clemens Alexandrinus und Origenes (Redepenning I, S. 122 u. 257). Auf der anderen Seite aber erscheint der aus Gott hervorgegangene Logos wiederum als eine Abzweigung und als Organ des Geistes; so bei Tatian 7 (10), p. 146 B (λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρός etc.); bei Theophilus sogar als Sprössling desselben (denn „μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας" — diese ist aber bei Theophilus der Geist — erzeugte Gott seinen Logos, ad Autol. II, 10 p. 88 B).

Alle diese Anschauungen führen gewissermaassen nur zu einer Dyas oder Binitas, nicht zu einer Trias oder Trinitas. Durch die Taufformel jedoch sah man sich, da man sich an ihrem ursprünglichen Sinne nicht genügen liess, fortwährend veranlasst, den Geist vom Sohne oder Logos nicht nur als Princip der subjectiven Aneignung des christlichen Heiles zu unterscheiden, sondern ihm auch a) in der vorchristlichen und objectiven Offenbarungs- oder Religionsgeschichte, b) im Kosmos, c) innerhalb der Gottheit selbst — eine eigenthümliche Stellung anzuweisen.

a) Als religiöses Offenbarungsprincip galt im Allgemeinen der Logos, und diese Anschauung war im alten Testament nicht ohne Stützen. Häufiger erscheint jedoch dort der Geist in dieser Eigenschaft, freilich zunächst als Princip der göttlichen Lebensmittheilung, die ja aber die Offenbarung in sich schliesst. Nichtsdestoweniger blieb, nachdem die tiefe Verflechtung der Person Christi in die Logosidee dieser einen fast unbegrenzten Spielraum verschafft hatte, für den heiligen Geist nur die Inspiration der „Propheten" (im weiteren Sinne, namentlich mit Einschluss aller heiligen Schriftsteller) übrig, die übrigens von Vielen, z. B. von Justin, gleichfalls dem Logos zugewiesen wird. Den Justin hinderte diess nicht, dennoch den Geist als πνεῦμα τὸ προφητικόν (Apol. I, 6. 32. 44. 53. 56; dial. c. Tryph. c. 32) zu kennzeichnen, und diese Function bleibt nach der hier in Betracht kommenden Seite hin das Characteristicum des heiligen Geistes, nicht nur in den eigentlichen Privatschriften der Katholiker (z. B. Athenag. suppl. 10, p. 10 D), sondern auch in mehreren Formeln der Glaubensregel (Iren. I, 10, §. 1: πνεῦμα ἅγ. τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας etc.; Orig. princ. praefat.: quod iste spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit.... in ecclesiis praedicatur), in Taufbekenntnissen (z. B. bei Cyrill von Jerus.: πνεῦμα ἅγ... τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις, Hahn, Bibl. d. Symb. S. 50) und in gewissen Symbolen (Symbol. Constantinop.: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγ.... τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Vgl. ausserdem Hahn a. a. O. S. 45. 58. 59).

In derselben Rolle erscheint der heilige Geist auch bei den Montanisten. Da diese aber die prophetische Offenbarung (im strengen Sinne des Wortes) in der Kirche fortdauern lassen und den Parakleten nicht nur nach der subjectiven Seite hin als Dolmetscher des Sohnes betrachten, sondern zugleich nach der

objectiven Seite, d. h. als Vollender der gegenständlichen Offenbarung (freilich mehr in Beziehung auf Sittenzucht, als auf das Dogma): so gehen sie über die herrschende Kirchenlehre auch in diesem Punkte hinaus (vgl. die oben §. 32 bereits angeführten Stellen bei Tertullian).

b) Als kosmischer Potenz war dem Geist seine Function durch Genes. I, 2 angewiesen. Dass der dort erwähnte „über den Wassern schwebende" Geist mit dem (transitiven) heiligen Geist ursprünglich identisch war (im israelitischen Bewusstsein), oder vielmehr dass letzterer theils eine Abzweigung, theils eine ethische Wendung des ersteren bedeutet (die Brücke bilden Anschauungen, wie die Jes. 40, 13. 63, 10. Ps. 139, 7. 143, 10. 51, 11 f. Ezech. 37, 1 f. zu Grunde liegenden), versteht sich fast von selbst. Die einigende Wurzel ist der Begriff des Lebensprincips und zwar des aus Gott (der allein Leben im vollen Sinne des Wortes ist, hat und spendet) stammenden Lebensprincips; auch jener physische Lebenshaucher heisst ja eben der „Geist Gottes." Die Kirchenlehrer brachten sich aber diese ursprüngliche Identität nicht zum Bewusstsein (nicht einmal auf Veranlassung von Matth. I, 20 und Luc. I, 35, wo der Geist als gottheitliche Lebenspotenz halb physisch, halb ethisch gefasst ist), rissen sogar beide geflissentlich auseinander, während sie andererseits die wirklich verschiedenen Seiten des Geistes nicht auseinander zu halten vermochten. Indessen sie kennen auch jenen physischen Gottesgeist, welcher (freilich nicht im Sinne der griechisch-römischen Philosophie) die Weltseele ist. Dem Theophilus von Antiochien ist er die die ganze Kreatur belebende, ernährende, umfassende und zusammenhaltende Macht (ad Autol. I, p. 74 A. II, p. 98 C. 110 B; vgl. Justin. apol. I, 59 p. 92 D. c. 64 p. 97 A; Dial. c. Tryph. 6, p. 224 A ff.). Ebenso stellt ihn Athenagoras als lebenspendenden Erhalter dar (suppl. 6, p. 6 D), Tatian zugleich als Ordner der Welt, in der er allen Bestandtheilen ihre besondere Beschaffenheit anweise, zugleich jedoch die Harmonie sicherstelle. Letzterer unterscheidet aber diesen Geist Gottes, der die Welt beseelt, ausdrücklich von dem „göttlicheren Geiste" (dem trinitarischen Geiste) als geringer (or. ad Gr. 4 [7] p. 144 D, vgl. 12, p. 150 D squ.), und darin folgt ihm nicht nur Irenaeus, indem er den Lebenshauch (*πνοὴ ζωῆς*) und den belebenden Geist (*πνεῦμα ζωοποιόν*) scharf unterscheidet (V, 12, §. 2), sondern auch die übrigen Kirchenlehrer, welche, wie Augustinus, eine Immanenz Gottes in der Welt lehren. Vom Logos als kosmischem Princip soll der kosmische Geist sich dadurch unterscheiden, dass er die erhaltende, jener die schaffende Kraft ist. Aber auch dieser Unterschied wird nicht scharf durchgeführt.

c) Innerhalb der Gottheit selbst erscheint der Geist als die Substanz ihres Wesens. Daher wird er theils mit Gott überhaupt identificirt, theils als Band zwischen dem Vater und dem Sohne gefasst. Jenes findet sich nicht nur bei den katholischen und häretischen Patripassianern (Praxeas, Noët u. s. w.), sondern auch z. B. bei Irenaeus, nach dem die Welt, indem sie Gott trägt, den Geist trägt und das, was die göttliche Seite in Christo ausmacht, das *πνεῦμα θεοῦ* ist (V, 1, §. 2). Als Band zwischen dem Vater und dem Sohne stellen ihn ausdrücklich z. B. Athenagoras (supplic. 10, p. 10 C) und Tertullian dar (Apolog. 21: hunc (den Logos) ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Nam et deus spiritus); vgl. Aug. de trin. V, 11: spir. sanctus ineffabilis est quaedam patris filiique communio. Auch *ὕλη χαρισμάτων* (Origenes) ist der Geist eben als Substanz Gottes. Endlich erklärt sich aus dieser Stellung, dass er dem Logos oder ihm der Logos oft substituirt wird.

Wurde er andererseits sowohl diesem als dem Vater an die Seite gestellt, so musste in Beziehung auf ihn dieselbe Frage wiederkehren, die in Beziehung auf den Logos sich aufdrängte, in welcher Subsistenzform er existire und wirke. Diess Problem war aber rücksichtlich des Seins als innenbleibendes Princip der Gottheit ebenso schwierig bei ihm, wie beim Logos, rücksichtlich seines Daseins in der Welt und Offenbarungssphäre sogar noch misslicher, weil die Anlehnung an eine besondere historische Person und an den Begriff der Sohnschaft hier nicht, wie beim Logos, zu Hülfe kam (s. jedoch Origenes in der Praefat. zu de princip.). Innerhalb der ontologischen Trinität blieb, da der Sohn dem Vater bereits gegenüberstand, nur die Stellung als Mutter übrig. Diese Auskunft ist aber fast nur von Gnostikern und anderen Häretikern (vgl. die Worte des Hebräerevangeliums: ὁ σωτήρ φησιν· ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. Orig. opp. de la Rue IV, 64. Theodoret. h. fab. I, 14; vgl. Theoph. Autol. II, p. 88 B) ergriffen worden. In der kosmischen oder Offenbarungssphäre stellen das erste und dritte Evangelium den heiligen Geist als Vater Jesu hin. Aber gerade in dieser Sphäre drängte sich mehr und mehr die Priorität Christi auf, welche verhinderte, dass diess durchgeführt werden konnte, unangesehn, dass innerhalb der Sphäre der göttlichen Ontologie die erste Hypostase den Ort des Vaters innehatte. Es blieb daher — was die letztere anlangt — nur übrig, entweder die ganze Frage zu umgehen (und nur zu sagen, der Geist sei eben eine dritte besondere wesentliche Subsistenzform der Gottheit), oder den Geist mit der ganzen Gottheit zu identificiren, wobei er dann freilich als Person gefasst werden konnte, oder ihn als besondere, aber unpersönliche „Kraft“ zu begreifen. Für die andere Sphäre aber trat allerdings die Möglichkeit hinzu, ihn als Engel zu betrachten, und diess lag um so näher, als die eigentlichen Engel ja schon in der Bibel auch πνεύματα genannt worden waren. Ob Tatian, indem er (or. ad Gr. 15 [25] p. 154 B) den heiligen Geist — Gottes „dienenden Geist“ (διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος) und (13 [22] p. 153 A) „διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ“ nennt, denselben als Engel bezeichnet, ist sehr zweifelhaft. Sicher dagegen, dass Hermas (Sim. IX, 12; vgl. 6 u. 7 vom Sohne, der aber mit dem Geist identisch ist nach cap. 1) und Justin (dial. 116, vgl. apol. I, 6) diess thun. Auch Clemens Alexandrinus rechnet (adumbrat. in ep. I. Joannis, p. 1009) den Sohn und den heiligen Geist zu den „primitivae virtutes ac primo creatae“, welche mit den ihnen unterworfenen Engeln und Erzengeln „aequivoce vocantur.“ Lactantius dagegen soll (nach Hieron. ep. 49 ad Pammach. et Ocean. c. 2) die Persönlichkeit des heiligen Geistes überhaupt geleugnet („spiritus sancti omnino negat substantiam“) und denselben nur als Kraft, als unpersönliches Princip der Heiligung gefasst haben. Auch bei Athenagoras (suppl. c. 10) erscheint er bloss als ἀπόῤῥοια Gottes, die wie ein Sonnenstrahl von Gott ausgehe und zu ihm zurückkehre. Von den meisten übrigen Katholikern (über die Monarchianer siehe oben §. 23) ist anzunehmen, dass sie über seine Subsistenzform noch nicht reflectirt hatten, aber geneigt waren, ihn als Person vorzustellen. Origenes thut letzteres ausdrücklich, indem er ihn (in Joann. II, 6 f.) zu den drei ὑποστάσεις der Gottheit rechnet, ebenso Tertullian (Prax. 12). Aber auch bei Irenaeus ist es nicht zweifelhaft, obgleich dieser den heiligen Geist (neben dem Sohn) als eine der „Hände“ Gottes (IV, 20, §. 1) bezeichnet. Dass er ihn andrerseits die „Abbildung“ (figuratio = μόρφωσις, IV, 7, §. 4) des Vaters nennt, spricht jedenfalls nicht dagegen. Namentlich müssen Alle, die Genes. I, 26 („lasset uns den Menschen machen“) als Anrede des Vaters an den Sohn und an den Geist fassen, auch Letzterem Persönlichkeit zugeschrieben haben (wie Tertullian a. a. O.).

Von der Subsistenzform nicht schlechthin abhängig ist die Würde des heiligen Geistes, um die es sich, sobald über ihn kirchlich und theologisch gestritten wurde, vorzugsweise handelte. Da gilt nun rücksichtlich der ersten drei Jahrhunderte, ähnlich wie für den Logos, für den Geist, dass in demselben Maasse, als seine persönliche Besonderheit hervorgehoben wurde, seine Coordination mit dem Vater, ja selbst mit dem Sohne zurücktrat, während seine absolute Gottheit dort mehr gesichert erscheint, wo die besondere Persönlichkeit zurücktritt (wie bei Dionysius von Rom, s. oben §. 23). Wurde der Geist als die Wesenheit Gottes oder gar als identisch mit Gott gefasst, so lag darin an un und für sich nichts weniger als eine Veranlassung zur Unterordnung desselben. Aber dieselben Kirchenlehrer, die ihn so ansehen, subordiniren ihn dennoch, sobald sie ihn als Organ der göttlichen Wirksamkeit und Offenbarung nach aussen hin in's Auge fassen, und diese Betrachtungsweise ist die vorherrschende. Geradezu als Geschöpf erscheint er bei Origenes (in Joann. II, 6 f.; de princ. I, 3, 4 f.). Von den drei an sich, wie dieser bemerkt, möglichen Auffassungen, dass der heilige Geist durch den Sohn geworden, oder dass er unerschaffen sei, oder, dass er gar keine besondere vom Vater und Sohn verschiedene Hypostase sei, gibt er der ersten den Vorzug. Ungeworden sei nur Gott; sei aber der Geist geworden, so müsse er von Gott (nach Joh. I, 3) durch den Logos geschaffen sein, freilich als die erste und vornehmste Creatur. Vom Sohn habe der Geist sein Sein und Wesen, wie dieser vom Vater. Dieser Subordination unter Vater und Sohn entspricht auch der Umfang seines Wirkungskreises, zu dem nur die „Heiligen" gehören, während sich die Wirksamkeit des Sohnes auf alle Vernunftwesen, die des Vaters auf Alles, was ist, erstreckt (*ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕκαστον τῶν ὄντων, μεταδιδοὺς ἑκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι· ὢν γάρ ἐστιν· ἐλάττων δὲ παρὰ τὸν πατέρα ὁ υἱὸς, φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γάρ ἐστι πατρός· ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διικνούμενον.* Fragm. de princ. I, 8, p. 6). Wenn trotzdem Origenes den heiligen Geist nicht nur an die Spitze aller übrigen Geister stellt, sondern auch in die specifisch göttliche Sphäre rückt, ihm das Gute substantiell, d. h. wesentlich und unverlierbar, innewohnen und ihn an der schlechthinigen Immaterialität, einem Vorzuge der Gottheit, theilnehmen lässt: so sind das — im Grunde inconsequente — Zugeständnisse an die herrschende Kirchenlehre, welche für den Geist Theilnahme an der Ehre und Würde des Vaters und Sohnes in Anspruch nahm. Aber auch diejenigen griechischen Katholiker, welche den Geist nicht zu einem Geschöpfe machen, ordnen ihn dem Vater und dem Sohne oder doch dem Vater unter. Justin stellt ihn in Eine Reihe mit den Engeln und bezeichnet ihn als die durch Christus gesandte Gotteskraft, welche die Christen gegen die bösen Geister beschütze (dial. c. Tr. c. 116. Apol. I, 6).

II) Seit dem arianischen Streit.

Die Vertheidigung des nicänischen Symbolums galt zunächst der Gottheit des Sohnes, da zunächst mit dieser die Absolutheit der christlichen Offenbarung stehen oder fallen zu müssen schien. Schon desshalb aber, weil jene nur im Zusammenhang mit der ganzen Trinitätslehre erörtert werden konnte, musste der heilige Geist zuletzt mit in den Kampf gegen den Arianismus hineingezogen werden. Dazu kam, dass die Tauf formel diesen und den Vater mit dem Sohne zusammenstellte. Da nun die Gottheit des Vaters sich von selbst verstand, der entsprechenden des Sohnes aber durch das Nicaenum vorläufig Genüge geschehen war, so empfanden die kirchlichen Theologen in der zweiten Hälfte des arianischen Streites um so mehr das Bedürfniss, auch die des heiligen Geistes sicher zu stellen. Den Anstoss und die Richtung gaben auch den diesen betreffenden Streitverhandlungen

die zweiseitigen und darum zweideutigen Erklärungen des Origenes. Dieselben konnten aber hier nur zu einem Auseinandertreten zweier, nicht (wie im Streit über die Gottheit des Sohnes) dreier Parteien führen. Origenes hatte einerseits auch den heiligen Geist der Sphäre der Gottheit zugewiesen, noch entschiedener aber ihn andererseits für ein Geschöpf des Sohnes erklärt. Dass nun die Arianer an diese letztere Seite anknüpften, die Athanasianer an die erstere, verstand sich von selbst. Die Eusebianer aber und Semiarianer, die bei ihrer Neigung zur Vermittelung am liebsten den Origenismus nach beiden Seiten festgehalten hätten, konnten diess hier nicht durchführen und, da sie die Homousie nicht wollten, so blieb ihnen nur übrig, hier mit den Arianern zu gehen, zumal, da selbst die Athanasianer in diesem Punkte ihrer Sache nicht so gewiss waren, wie bei der Homousie des Sohnes. Dem Eunomius sowohl als dem Arius blieb der Geist die erste und erhabenste der Creaturen, die der Vater durch den Sohn hervorgebracht habe (Athan. orat. c. Ar. I, 6; Epiphan. h. 69, §. 52 u. 56: *τὸ ἅγιον πνεῦμα κτίσμα πάλιν κτίσματός φασιν εἶναι διὰ τὸ „διὰ τοῦ υἱοῦ τὰ πάντα γεγενῆσθαι“.* Eunom. Apolog. c. 25; Expos. fid. §. 3). Aber auch Eusebius von Caesarea erklärte sich für dieselbe Ansicht (theol. eccles. III, 6). Man berief sich (vgl. Greg. Naz. or. 37) auf dieser Seite besonders auf den Mangel an Zeugnissen der Bibel für die Homousie des Geistes (den übrigens auch Gregor von Nazianz und Basilius im Grunde zugestehen, daher jener auf spätere deutlichere Offenbarungen, dieser auf die Tradition recurrirt), namentlich darauf, dass nicht geschrieben stehe, man müsse den heiligen Geist anbeten, aus Joh. I, 3 ergebe sich vielmehr seine Creatürlichkeit. Ohnehin führe seine gottheitliche Descendenz auf die Absurdität, dass er entweder Bruder des Logos oder als Sohn desselben des Vaters Enkel sein würde (Athanas. ep. ad Serap. I, 16). Athanasius dagegen sucht besonders in seinen vier Briefen ad Serapionem (geschrieben zwischen 358 und 360) zu zeigen, dass der Geist ein Geschöpf nicht sein könne 1) wegen seiner (in der Taufformel u. s. w. festgestellten) Zugehörigkeit zur göttlichen Trinität überhaupt, welche keine heterogenen Hypostasen in sich vereinigen könne (*κτίσμα εἰ ἦν τὸ πνεῦμα, οὐκ ἂν συνέταξεν* [*ὁ κύριος*] *αὐτὸ τῷ πατρί, ἵνα μὴ ᾖ ἀνόμοιος ἑαυτῇ ἡ τριάς, ξένου τινὸς καὶ ἀλλοτρίου συντασσομένου αὐτῇ,* ad Serap. III, 6. 7); 2) wegen der Ewigkeit der Trinität (*εἰ μὲν οὖν ἀΐδιός ἐστιν ἡ τριάς, οὐκ ἔστι κτίσμα τὸ πνεῦμα*); 3) wegen seiner Unwandelbarkeit und Einfachheit (ad Serap. I, 26. 27); 4) wegen seiner Function als Spender der Heiligkeit und Gemeinschaft mit Gott, welche ein eigenes Bedürfniss der Heiligung, wie es allen vernünftigen Geschöpfen beiwohne, mit Nothwendigkeit ausschliesse und den Besitz der wesentlichen Gemeinschaft mit Gott einschliesse (ad Serap. I, 24); vielmehr sei er gleichen Wesens mit dem Sohne und dem Vater. Denn er sei 1) Ebenbild des Logos (*εἰκὼν τοῦ λόγου*), folglich auch des Vaters (*τὸ πνεῦμα οὐ ξένον ἐστὶ τῆς τοῦ υἱοῦ φύσεως οὔτε τῆς τοῦ πατρὸς θεότητος — ἀλλ' ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας, ἴδιον καὶ τοῦ θεοῦ,* ad Serap. IV, 3. 4), mithin erstrecke sich 2) geradezu auch auf ihn die Homousie (*τοῦ λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ τοῦ θεοῦ ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιόν ἐστιν,* ad Serap. I, 27). Diese Argumente haben sodann besonders Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz wiederholt und weiter entwickelt. Jener in seiner Schrift contra Eunomium (l. III.) und in der Monographie de spiritu sancto (ad Amphilochium Iconii episcopum), wo dem Geist auch als Lebensspender, überhaupt als Mitvertreter aller gottheitlichen Wirksamkeit, die Gottheit zugesprochen wird (vgl. das Glaubensbekenntniss des Basilius, in opp. ed. Garnier T. II, p. 227 f., wo er sagt: *βαπτίζομεν εἰς τριάδα ὁμοούσιον*). Gregor von Nazianz in der orat. 37 u. 44. Vgl. auch Didymus: *περὶ τριάδος* (B. II, bes. c. 6—9) und de spir. sancto (nur in der Uebersetzung

des Hieronymus erhalten) von den Lateinern Ambrosius (l. III de spiritu sancto, die freilich fast nur ein Excerpt aus Athanasius, Basilius und Didymus sind).

Als kirchliche (nicht mehr bloss theologische) Controverse erscheint die Frage zuerst auf der Synode zu Alexandrien 362, nachdem die Homöer auf der zweiten grossen sirmischen Synode (357, vgl. die sogenannte zweite sirmische Formel, bei Hahn S. 167) das Höchste, was sie vom Geiste zu sagen sich herbeiliessen, in die Worte gefasst hatten: Paracletus autem Spiritus per filium est, qui missus venit juxta promissum, ut apostolos et omnes credentes instrueret, doceret, sanctificaret (vgl. zum Folgenden §. 24). Die Homöusiasten, die in Beziehung auf den Sohn der zweiten sirmischen Formel nicht beitraten, waren in Beziehung auf den Geist derselben Meinung, und gerade diese wurden seit dieser Zeit als „πνευματόμαχοι“ von den Athanasianern hauptsächlich bekämpft. Zwar waren dieselben im Allgemeinen um diese Zeit in einer Annäherung an die Athanasianer begriffen, aber nicht alle machten die einlenkende Schwenkung mit, und das Hauptunterscheidungsmerkmal der auch jetzt noch semiarianisch bleibenden (von nun an auch so heissenden) Homöusiasten gegenüber den dem Nicaenismus sich zuwendenden wurde neben der beharrlichen Ablehnung der Homousie des Sohnes gerade die Lehre, der heilige Geist sei durch den Sohn geschaffen. Daher identificirt die zweite ökumenische Synode zu Constantinopel (381) in ihrem ersten Canon die Semiarianer und die Pneumatomachen (*τῶν Ἡμιαρειανῶν ἤγουν Πνευματομάχων*). Aus derselben Thatsache erklärt es sich, dass man später auch die Bezeichnungen „Pneumatomachen“ und „Macedonianer“ nicht mehr unterschied, obgleich Macedonius, von 341 — 360 Bischof von Constantinopel (vgl. über ihn Sozom. IV, 27; Socrat. II, 38 u. 45 und Theodoret. h. e. II, 6), nicht Haupt einer besonderen Fraction oder Denomination innerhalb des Semiarianismus war, sondern der zu seiner Zeit angesehenste Führer einer bestimmten topographischen Abtheilung der Semiarianer, nämlich der thracischen und kleinasiatischen. Nichtsdestoweniger kann Macedonius kurz vor und nach seiner Absetzung (360), zu einer Zeit, wo Athanasius in seinen Briefen an Serapion von Thmuis (welcher über semiarianische Pneumatomachen in seinem Sprengel geklagt hatte), der Lehre vom heiligen Geiste eine gesteigerte Aufmerksamkeit zu schenken begann, seinerseits in diese Lehre den Schwerpunkt seiner semiarianischen Heterodoxie verlegt haben. Der heilige Geist, behauptet er, sei niedriger, als Vater und Sohn, ihr Diener, den Engeln ähnlich und ein Geschöpf (Sozom. l. l.), ähnlich, wie die Semiarianer, über die Serapion klagte, lehrten, der heilige Geist sei *μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἕν, καὶ βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων* (ep. synod. Conc. Alexandr. a. 362). Sicherlich legte bereits jene Synode von Alexandrien (362) Werth auf die Abweisung auch dieser Irrlehre (s. das Synodalschreiben bei Athanas. T. I, P. II, p. 616 ed. Patav.) und betonte ihrerseits, der Geist sei derselben Substanz und Gottheit, wie der Vater und Sohn, in der Dreieinigkeit sei durchaus nichts Geschöpfliches, nichts Niedrigeres und Späteres (Rufin. h. eccl. I [X], 29), ebenso eine alexandrinische Synode des folgenden Jahres (Athanas. a. a. O. 622 f., Theodoret. h. e. IV, 3). Eine desgleichen zu Iconium und eine cappadocische (die beiden letzteren um 376, unter ausdrücklicher Billigung der betreffenden Lehre und Schrift Basilius des Grossen, s. dessen epist. 237), endlich eine Synode zu Antiochien (378) erklärten sich in gleichem Sinne, nachdem diess zuvor im occidentalischen Reiche (zu dem damals auch Illyrien gehörte) zwei römische (die eine wahrscheinlich 369, unter Damasus, die andere 374) und die grosse illyrische von 375 gethan hatten. Nichtsdestoweniger fühlten selbst die Vorkämpfer der Homousie des heiligen Geistes bei ihrem Eintreten für diese keinen so festen Boden unter ihren Füssen, als rücksichtlich der des Sohnes

Diess erhellt u. A. aus des Basilius ep. 113, wo dieser nichts weiter verlangt, als dass man den heiligen Geist nicht geradezu eine Creatur nenne (vgl. auch Greg. Naz. ep. 26 [20] ad Basil. und Athanas. ep. ad Pallad.), noch mehr aus des Gregor von Nazianz oratio 37, die doch erst um 380 verfasst ist. Diese beweist zugleich, dass nicht nur über die Würde, sondern auch über die Subsistenzform die Meinungen noch schwankten: „Von den Weisen unter uns (Christen) halten einige den heiligen Geist für eine Kraft (*ἐνέργεια*), andere für ein Geschöpf, andere für Gott, noch andere wissen nicht, wofür sie sich entscheiden sollen, aus Ehrfurcht, wie sie sagen, vor der Schrift, weil diese nichts Genaueres darüber bestimme. Desshalb erkennen sie ihm weder göttliche Verehrung zu, noch sprechen sie ihm dieselbe ab, halten also eine Mittelstrasse, welche aber in der That ein sehr schlimmer Weg ist. Von denen aber, die ihn für Gott halten, behalten die Einen diesen frommen Glauben für sich, die Andern sprechen ihn auch aus. Andere messen gewissermaassen die Gottheit, indem sie gleich uns die Dreiheit annehmen, aber einen solchen Abstand behaupten, dass das eine nach Wesen und Macht unendlich, das zweite nach der Macht, aber nicht nach dem Wesen, das dritte in keiner der beiden Beziehungen unendlich sei.“ Hiernach ist begreiflich, dass man 381 bei der Vervollständigung des dritten Artikels auf der Synode zu Constantinopel nicht wagte, dem *πνεῦμα ἅγιον* ausdrücklich das Epitheton *ὁμοούσιον τῷ πατρί* zu ertheilen, sondern sich mit einer Reihe von Attributen begnügte, die sich unmittelbar auf die Bibel stützen liessen, mit Ausnahme eines einzigen, welches aber seiner Zeit Justin der Märtyrer (Apol. I, 6) auch den Engeln zuerkannt hatte. Nicht einmal *κύριος* wird der Geist hier deutlich genannt, vielleicht nur *κύριον* (adjectivisch), und diess liess die Fassung zu, der heilige Geist sei der „eigentliche“ Geist (im Gegensatz zu den Engeln als uneigentlichen Geistern); auch nicht „unerschaffen“, während doch bereits in dem den Vätern zu Constantinopel wahrscheinlich bekannt gewesenen von Epiphanius (Ancorat. §. 119, opp. ed. Dind. I, p. 225) mitgetheilten (zweiten, ausführlicheren) Bekenntniss das *πνεῦμα ἅγιον — ἄκτιστον* heisst. Der Artikel lautet: *Καὶ (πιστεύομεν) εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.*

Die siegreiche kirchliche Partei legte aber nachmals in diese Attribute allerdings die Homousie hinein und sprach dieselbe gelegentlich auch aus; so nennt z. B. der philadelphenische Presbyter Charisius in seinem dem ökumenischen Concil zu Ephesus (431) übergebenen Symbol das *πνεῦμα — ὁμοούσιον πατρὶ καὶ υἱῷ* (bei Hahn p. 192). Noch entschiedener war diess im Abendlande geschehen, in der schärfsten Weise in den dem römischen Bischof Damasus zugeschriebenen Fluchformeln, z. B. in der sechszehnten: Si quis non dixerit, Spiritum sanctum de Patre esse vere ac proprie, sicut Filius, de divina substantia et Deum verum, anathema sit. (Bei Hahn p. 179 f.)

Ueber die Literatur zur Geschichte der Lehre vom heiligen Geist s. §. 17—18, 20—24, besonders S. 194, 209 u. 229, vgl. namentlich die dort angeführten Werke von Schleiermacher, Baur, Meier, Dorner und Moeller, ausserdem: Ziegler, Geschichtsentwickl. des Dogma vom heiligen Geist (in dessen theolog. Abhandl. Th. I, S. 78—261); Keil, Ob die ältesten Lehrer einen Unterschied zwischen Sohn und Geist gekannt (in Flatt's Magazin für christl. Dogmat. u. Moral, Bd. IV, S. 34 f.); Hasselbach's Abhandl. in den theol. Stud. u. Kritik. 1839, II, S. 378 f.; Kahnis, die Lehre vom heiligen Geist, Halle 1847.

§. 39. Die Lehre von der Dreieinigkeit bis 381. Eine eigentliche Trinitätslehre, wozu eine irgendwie dialectisch durchgeführte (nicht nur religiös vorausgesetzte) Coordination der drei unterschiedenen und wieder zusammengefassten Personen der Gottheit gehört, bildete sich — abgesehen von gewissen Ansätzen (namentlich bei Tertullian) — in der kirchlichen Theologie erst im vierten Jahrhundert. Aber schon vorher war dieselbe durch die Erörterungen über die Gottheit Christi in allem Wesentlichen vorbereitet.

Die Coordination forderte Wesensgleichheit nicht nur im Sinne der Gemeinsamkeit der gleichen göttlichen Natur und Würde, sondern auch rücksichtlich der Form der Existenz. Daher war sie auch in Beziehung auf die zweite Person noch unvollendet, als im zweiten Jahrhundert Justin der Märtyrer, Tatian, Theophilus von Antiochien und Tertullian die Gottheit Christi zwar zur Geltung gebracht hatten, aber nicht die hypostatische Selbstständigkeit des Sohnes vor und abgesehen von seinem Hervorgang behufs der Weltschöpfung. Noch viel weniger brachten sie nach dieser Seite hin Athenagoras und Irenaeus zu Stande, welche, während sie die Einheit des Logos mit dem Vater noch stärker betonten, als die Genannten, die Unterscheidung beider um so mehr vernachlässigten, als sie den innenbleibenden und den behufs der Weltschöpfung als Sohn hervorgegangenen Logos nicht auseinander gehalten wissen wollten. Im dritten Jahrhundert suchte Origenes mit der ewigen Gottheit die ewige Zeugung oder die ewige (nicht erst hinzugetretene) hypostatische Selbstständigkeit (Persönlichkeit) des Sohnes zu verbinden; daraus entsprang zunächst eine von Dionysius von Alexandrien vorübergehend, von Arius beharrlich geforderte Hervorhebung der vorweltlichen Persönlichkeit des Sohnes auf Kosten seiner vollen Gottheit, bis die nicänische Synode (325) letztere kirchlich sanctionirte, während sie erstere voraussetzte. Beides, die ewige Gottheit und die ewige hypostatische Selbstständigkeit, vindicirten die theologischen Vertreter des nicänischen Bekenntnisses, ausser Athanasius und Hilarius von Poitiers namentlich die drei Cappadocier, sodann auch dem heiligen Geist, und diese behaupteten von der zweiten und dritten Hypostase die Wesensgleichheit mit dem Vater nicht nur der Natur, sondern auch der Würde nach, während sie denselben freilich die erste (den Vater) als die allein (nicht nur der Creatur gegenüber, sondern) schlechthin absolute überordneten. So kam es zu einer eigentlichen Trinitätslehre, deren Formel dahin lautete, es sei zu glauben an Eine göttliche Wesenheit (*οὐσία*, essentia) in drei Subjecten (*ὑποστάσεις*, personae),

dergestalt jedoch, dass die den drei Hypostasen gemeinsame Gottheit nicht als ein abstractes Gattungsmerkmal für drei Individuen, sondern als eine gegenständliche Realität zu fassen sei, die drei Subjecte selbst aber weder als getrennte Personen, noch als blosse Eigenschaften (*ποιότητες*) jenes realen göttlichen Wesens, sondern als drei besondere Träger oder selbstständige Centra einmal aller Eigenschaften und Thätigkeiten der ihnen gemeinsamen Gottheit, sodann je eines eigenthümlichen, characteristischen Merkmals (als drei besondere *συνδρομαὶ τῶν ἰδιωμάτων* oder *τρόποι ὑπάρξεως*). Dieses Unterscheidungsmerkmal aber sei für den Vater die Ungezeugtheit (*ἡ ἀγεννησία*), für den Sohn das Gezeugtsein (*ἡ γεννησία*), für den heiligen Geist das Ausgegangensein (*ἡ ἐκπόρευσις* oder *ἔκπεμψις*, processio), während das den Dreien Gemeinsame das Nichtgewordensein oder die Gottheit sei (so z. B. Greg. Naz. orat. 25, 16).

Es ist keinem Zweifel unterworfen, dass die christliche Taufformel, indem sie auf Gott den Vater, auf den Sohn und auf den heiligen Geist taufen heisst, hiermit zugleich die drei specifischen Gegenstände des christlich religiösen Glaubens und der christlich-religiösen Verehrung hinstellt, ebenso, dass sie dieselben, in welchem Sinne es auch sei, irgendwie coordinirt, mindestens eben als drei besondere, wesentliche, eine Trinität darstellende Gegenstände des Glaubens und der Verehrung (nicht unmittelbar als drei Träger Einer Gottheit von gleicher Würde). Es entsprach daher dem Urchristenthum, dass nicht nur stillschweigend, sondern (mindestens seit Theophil. v. Antioch., s. ad Autol. II, c. 15, und Tertullian, z. B. adv. Prax. 2) auch ausdrücklich als Object der specifisch-christlichen Verehrung eine (die) *τριάς* oder trinitas im Sinne der Dreiheit und zwar der Dreieinigkeit galt. Dieser religiöse Glaube ist schon in den drei ersten Jahrhunderten von der Kirche nie verleugnet, in kirchlicher und populärer Form vielmehr fortwährend bekannt worden, gelegentlich (und oft), z. B. durch Tertullian adv. Praxeam auch schon in theologisch-dogmatischem Zusammenhang zum Ausdruck gelangt; als Gesammtheit bildete jedoch die Trinität während dieses Zeitraums im Allgemeinen noch keinen Gegenstand eigentlich theologisch-dogmatischer Erörterung. Zu einem solchen wurde er mit vollem Bewusstsein erst in dem Moment erhoben (325, Synode in Nicaea), wo die Gottheit Christi im Sinne der Homousie mit dem Vater kirchlich zum erstenmal festgestellt war, während die Feststellung der gleichen Homousie des heiligen Geistes (im 4. Jahrh.) dem bewussten theologischen Eintritt in die trinitarische Frage nicht sowohl gleichfalls voraus-, als parallel ging. Nichtsdestoweniger war die Entwicklung der Lehre von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater zugleich schon mittelbar Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit, insofern sie, wenn auch zunächst nur das Verhältniss der ersten und zweiten Hypostase zu einander, doch zugleich den Sinn jener triadischen Zusammenstellung überhaupt schon näher bestimmte, dergestalt, dass es sich bei der demnächst eintretenden förmlichen Hineinziehung der dritten Hypostase in den Kreis der Erörterung theilweise nur um eine Subsumtion unter eine bereits feststehende Kategorie handelte. Näher bestimmt war (im Princip) durch die Feststellung der Gottheit Christi die triadische Zusammenstellung als Coordination dreier Momente der Gottheit selbst. Von einer Trinität, ja einer Binität konnte nur unter Voraussetzung irgend einer Nebenordnung (anstatt Unterordnung) die Rede sein. Galt nun der Sohn als ein Geschöpf,

so konnte das Princip seiner Zusammenstellung mit dem Vater nicht darin bestehen, dass er ein mit diesem wesensgleiches göttliches Subject sei, sondern nur in irgend einem allgemeineren gemeinsamen Gattungsmerkmal, z. B. der blossen Göttlichkeit irgend welcher Art. Allein schon die Apologeten des zweiten Jahrhunderts stellten wirklich theologisch fest, dass der Sohn nicht nur göttlich, sondern Gott sei; im dritten Jahrhundert wurde diess von Dionysius von Alexandrien vorübergehend, zu Anfang des vierten von Arius (obgleich sich dieser mit dem göttlichen Namen abfand) beharrlich noch einmal in Frage gestellt. Die nicänische Synode aber erhob es zum kirchlichen Dogma, welchem dann die nicänistischen Dogmatiker (bes. Athanasius, die drei Cappadocier und Hilarius von Poitiers) in der Theologie den Sieg erkämpften. Vor der nicänischen Synode war jedoch mit der Gottheit des Sohnes keineswegs die Coordination desselben mit dem Vater sichergestellt. Denn nur der Art nach besitzt nach den meisten Apologeten des zweiten Jahrhunderts, nach Tertullian, ja selbst nach Origenes der Sohn dieselbe Gottheit wie der Vater, dagegen nicht dem Grade nach. Dieselben kennen vielmehr (man beachte besonders des Origenes Lehre vom heiligen Geiste) nur eine in herabsteigender Linie sich vollziehende Evolution des göttlichen Wesens, welche sich von der von den Gnostikern behaupteten im Wesentlichen nur dadurch unterscheidet, dass sie hinter der dritten Stufe, dem heiligen Geist, um des Bekenntnisses der Kirche willen abbricht. Erst das ὁμοούσιος der nicänischen Synode ebnete die Bahn für die Anerkennung einer im Wesentlichen auch graduellen oder quantitativen Gleichheit der Gottheit des Sohnes mit der des Vaters. Allerdings waren Athenagoras, Irenaeus und Dionysius von Rom solcher Betrachtungsweise schon nahe gekommen. Allein gerade diese hatten eine zweite Voraussetzung der Coordination nicht berücksichtigt, nämlich die Besonderung der zwei (oder drei) wesensgleichen göttlichen Subjecte zu selbstständigen Prosopen oder Hypostasen nicht deutlich vollzogen, während doch eine Nebenordnung und eine Dreeinigkeit eben drei besondere Subjecte voraussetzt und nicht zulässt, dass der Sohn und der Geist (formell betrachtet) als blosse — wenngleich absolute — Accidentien mit Gott als Einer Substanz zusammengestellt werden. Justin, Tatian, Theophilus, Tertullian und Dionysius von Alexandrien, die letztern Beiden im Kampfe mit Monarchianern (welche — mit Ausnahme des Sabellius — grundsätzlich diese Seite verleugneten), hatten in Beziehung auf den aus Gott hervorgegangenen (und dadurch zum Sohn gewordenen) Logos trotz ihres anderweitigen Subordinatianismus dieser Versäumniss sich nicht schuldig gemacht. Origenes hatte sogar den von Ewigkeit her gezeugten Sohn hypostatisch vom Vater unterschieden. Aber erst die nicänische Synode, welche die hypostatische Besonderheit des Sohnes stillschweigend voraussetzt, stellte wenigstens im Namen der bekennenden Kirche den Sohn der Würde nach dem Vater endgültig gleich, wozu einmal gehörte, dass er nicht nur als Gott von Art, sondern auch graduell als dem Vater wesensgleich betrachtet, sodann dass auch beiden dieselbe Existenzform (persönliche Besonderheit) zuerkannt wurde. Hiermit war in thesi eine wirkliche Coordination gegeben, zu welcher es vorher nur Sabellius gebracht hatte, der zwar nur Eine göttliche Hypostase (die göttliche Monas) kennt, aber die drei besonderen Erscheinungsformen derselben (Vater, Sohn, Geist) dem Wesen, der Existenzweise und der Würde nach coordinirt, also, obgleich er, wie Origenes, bei seinem Gottesbegriff die Weltbeziehung Gottes zu einer wesentlichen macht, doch nicht, wie dieser, durch eine Evolution in herabsteigender Linie die Dreieinigkeit aus ihrer horizontalen Lage vollständig herauswirft.

So epochemachend aber auch die nicänische Synode für die Entwicklung der Dreieinigkeitslehre wurde, sie brachte dieselbe noch keineswegs zum Abschluss.

Was sie noch vermissen liess, war zunächst insonderheit Folgendes: 1) eine feststehende Terminologie für die feinen Unterscheidungen, die das Dogma forderte; 2) eine ausdrückliche Einfügung des heiligen Geistes in das durch die Feststellung der Gottheit Christi zubereitete trinitarische Schema; 3) eine doctrinelle Durchführung der behaupteten Wesensgleichheit und Wesenseinheit der beiden secundären Hypostasen mit der des Vaters; 4) eine förmliche Bezeichnung der unerlässlichen Eigenthümlichkeiten (*ἰδιότητες χαρακτηρίζουσαι* oder *γνωριστικαί* oder *ἐξαίρετα ἰδιώματα*) der drei Hypostasen. Alles dieses suchten nun in dem Zeitraum zwischen der ersten und zweiten ökumenischen Synode (325 u. 381) die nicänistischen Theologen zu leisten.

1. Terminologie. Indem das nicänische Symbol den Sohn *ὁμοούσιον τῷ πατρί* nennt, während es doch die persönliche Besonderheit beider voraussetzt, gebraucht es *οὐσία*, essentia = Substanz in einem Sinn, der sich schon bei Aristoteles (Metaph. V, 8, p. 1017 b, 22) findet, und drückt aus, dass beide gleichen Wesens sind, d. h. auch des Sohnes Natur die Gottheit constituirt. Gerade bei und seit Aristoteles bedeutete aber *οὐσία* auch die Einzelsubstanz (Metaph. VII, 4, 1030 b, 4), und der hergebrachte Usus verbot es nicht, die drei besonderen Subjecte der Gottheit als drei besondere *οὐσίας* zu bezeichnen. Da nun aber auf die Unterscheidung der Begriffe „Wesen" und „Subject" sehr viel ankam, so war diese Amphibolie äusserst misslich, sie war es um so mehr, als sie sich bei dem Terminus *ὑπόστασις* wiederholte und dieses daher als Synonymum von *οὐσία* gebraucht wurde, was sogar im Symb. Nic. selbst geschehen ist (im Anathematismus: *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας*). *Ὑπόστασις* bedeutet ursprünglich das Dasein oder wirkliche Bestehen (oder res natura et re subsistens) im Gegensatz zum Schein oder im Gegensatz zum blossen Begriff (Aristot. de mundo c. 4; Plut. Moral. p. 894 B; Themist. Phys. 2). Von Hause aus bezeichnet es ein gleichsam plastischeres, sinnfälligeres und (weil das Sinnfällige dem Einzelnen, wie das Begriffliche dem Allgemeinen entspricht) mehr individuell bestimmtes Sein, als *οὐσία*, und verhält sich zu diesem, wie das concretere *ὑφεστάναι* oder *ὑπάρχειν* zu dem abstracteren *εἶναι*, dergestalt, dass *ὑπόστασις* das individuell erscheinende Wesen ausdrücken kann. Dieses Moment musste freilich zurücktreten, wo der Sprachgebrauch die Gedrungenheit des Seins zum Bilde der Selbstständigkeit desselben erhoben hatte, so dass auch *ὑπόστασις* in die Bedeutung „Substanz" übergehen konnte. Allein es war in der Urbedeutung des Wortes begründet, dass es bei schärferer Sonderung der Termini der *οὐσία*, der Wesenheit, gegenüber als Ausdruck des concreteren Daseins fixirt wurde, und hieran knüpfte sich in der Trinitätslehre die Anwendung auf die drei bestimmten Personen der Gottheit, in welchen das Wesen der letzteren zur realen Erscheinung kommt, womit nicht streitet, dass die Hypostasen nach einer anderen Betrachtungsweise freilich als Accidentien (*συμβεβηκότα*) der Gottheit als der *οὐσία* oder Substanz auftreten (Gregor. Nyss. *ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* T. II, p. 88). Aus dieser Anwendung aber erklärt es sich, dass *ὑπόστασις* endlich sogar (ibid. p. 83) Synonymum von *ἄτομον* (Individuum) und *πρόςωπον* (persona) werden konnte, freilich nicht ohne Cautelen. Derjenige Theologe, der in der angegebenen Weise die Sonderung der trinitarischen Termini am schärfsten und bewusstesten vollzog, war im vierten Jahrhundert Gregor von Nyssa (vgl. besonders die drei Abhandlungen *περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ ὑποστάσεως*, *περὶ τοῦ οἴεσθαι λέγειν τρεῖς θεούς*, *πρὸς Ἕλληνας ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν*). Dieser nennt nun die Hypostasen zwar auch *πρόςωπα*, aber nicht da, wo er die Ausdrücke ganz genau abwägt. Wo er diess thut, spricht er absichtlich nicht von *πρόςωπα*, weil mit diesem Terminus Sabellius jene drei Phasen der Gottheit bezeichnet hatte, welche ihm nicht drei Hypostasen oder besondere Formen des realen Daseins der

göttlichen Wesenheit sind, sondern nur drei successive Angesichter oder Larven der sich offenbarenden hypostatisch Einen Gottheit, in welcher er Sein und Dasein nicht unterscheidet, sondern nur Sein und Erscheinen. Noch viel weniger empfahl sich die Bezeichnung des Vaters, Sohnes und Geistes als dreier ἄτομα der Gottheit. Denn sie konnte zu dem Wahn führen, dieselben seien als drei Individuen mit dem Gattungsmerkmal der Gottheit — drei Götter. Seitdem nun Gregor von Nyssa (und Basilius der Grosse) der Verwirrung des Sprachgebrauchs ein Ende gemacht, wurde es in der griechischen Kirche gewöhnlich, im Anschluss an sie von Einer οὐσία und drei ὑποστάσεις zu reden (während noch 361 Meletius von den Eustathianern verketzert worden war, u. a., weil er drei ὑποστάσεις lehre). Οὐσία und ὑπόστασις wurde also nicht mehr promiscue gebraucht. Doch bediente man sich auch später nicht ausschliesslich dieser Termini, namentlich sagte man für οὐσία u. a. auch φύσις, für ὑπόστασις u. a. auch ἰδιότης (καθ' ἑαυτὴν ὑφεστῶσα).

2. Die ausdrückliche Einfügung des heiligen Geistes in das durch die Feststellung der Gottheit Christi zubereitete trinitarische Schema wurde, namentlich unter Berufung auf die Unmöglichkeit, heterogene Hypostasen in der Dreieinigkeit zusammenzustellen, zuerst von Athanasius, dann von den drei Cappadociern (in der oben, bei der Lehre vom heiligen Geist, angegebenen Weise) vollzogen.

3. Was die Gleichheit der Drei (an Würde) betrifft, so wird dieselbe entschieden behauptet. Sie werden nicht nur der Welt gegenüber als ungeworden (ἄκτιστοι, ἄναρχοι, ἀγένητοι, Basilius c. Eunom. I, p. 715 f.) hingestellt (auch der Sohn, der freilich innerhalb der Gottheit der Gezeugte, und der Geist, der vom Vater ausgegangen ist), sondern es wird auch schlechthin ein ὁμότιμον τῆς ἀξίας behauptet (ibid. p. 720). Aber folgerichtig durchgeführt wird diese Gleichheit insofern nicht, als der Vater wiederum mit der Monas identificirt und als das einzige Princip (ἀρχή), die einzige Ursache (αἰτία), die einzige Quelle (πηγή) und Wurzel aller Gottheit betrachtet wird (und zwar nicht nur vermöge einer logischen Priorität oder der τάξις nach), so dass also die innergöttliche Causalität nicht eine gegenseitige und der Vater allein die absolute Causalität ist. Der Vater ist das αἴτιον, der Sohn und der Geist sind αἰτιατά (Greg. Nyss. ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν T. II, S. 85), jener ist der „eigentliche" (κυρίως) Gott (ebendaselbst: Ἐν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόσωπον τοῦ πατέρος ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται, διὸ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον ὄντα τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν). In diesen Bestimmungen zeigt sich, dass die Coordination rücksichtlich der Würde begriffsmässig nicht erreicht war. Von der Würde lässt sich aber die wesentliche Beschaffenheit, von der Gleichheit die Einheit unterscheiden. Diese nun soll nicht darin gefunden werden, dass Vater, Sohn und Geist Individuen Einer abstracten Gattung seien, weil diess zum Tritheismus führen würde. Streng genommen seien nicht einmal drei menschliche Personen drei Menschen; denn der (nach dem platonischen Grundsatz — universalia ante rem — realistisch zu fassende) Begriff des Menschen sei einer Vielheit nicht fähig (Greg. Nyss. ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν a. a. O. S. 84). Noch viel weniger dürfe man sagen: der Vater sei ein Gott, der Sohn ein Gott u. s. w. Die den Dreien gemeinsame Gottheit sei vielmehr eine reale Substanz. Aber auch darin sei die Einheit nicht zu finden, dass die drei Hypostasen drei besondere Eigenschaften an dieser realen Substanz seien; vielmehr darin, dass Vater, Sohn und Geist, jeder auf besondere Weise Träger, Centra und Einheitspunkte derselben Eigenschaften und Thätigkeiten, vor Allem desselben Willens und derselben Macht seien (vgl. Athanas. ad Serap. I, 28 f.: οὐδὲ ὁ υἱός ἐστι πατήρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ πατήρ [ἕτερόν ἐστιν ὡς γέννημα ὁ υἱός,

ἀλλὰ ταὐτόν ἐστιν ὡς θεός]. *Οὐδὲ τὸ πνεῦμά ἐστιν υἱός, ἀλλ' ὅπερ ὁ υἱός. Ἓν τὰ τρία θεότητι καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν*), ja jeder für sich Träger des ungetheilten göttlichen Gesammtbildes, dergestalt, dass, da dieses Wesen und Hypostasen umfasse, jede Hypostase trotz ihrer Besonderheit doch nur in und mit den beiden anderen gedacht werden könne (*οὐδὲ γάρ ἐστι δυνατόν, υἱὸν ὀνομάσαντα μὴ καὶ πατρὸς ἐν περινοίᾳ γενέσθαι, σχετικῶς τῆς προσηγορίας ταύτης καὶ τὸν πατέρα συναναφαινούσης*, Greg. Nyss. de differ. ess. et hyp. p. 36). Die Einheit wird also dadurch zu Stande gebracht, dass der Begriff der Hypostase zwischen den Begriff der blossen Eigenschaft, der zum Monarchianismus führen würde, und den der wirklich selbstständigen Person, der zum Tritheismus führen würde, in die Mitte gerückt wird. Denn die Personen werden zu blossen *συνδρομαὶ* oder *συμπλοκαὶ τῶν ἰδιωμάτων* oder *τῶν ἰδιαζόντων χαρακτήρων*, zu blossen *ἰδιότητες* (freilich nicht *ποιότητες*) oder *τρόποι ὑπάρξεως* herabgesetzt.

Diese aber werden nunmehr 4) auch ausdrücklich bezeichnet und zwar nicht mehr nur in Beziehung auf die Welt, auch nicht mehr bloss im Bilde (vgl. Athanas. a. a. O.: *ὁ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ. Οὕτως εἷς θεὸς κηρύττεται· ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν. Ἐπὶ πάντων μὲν ὡς πατήρ, ὡς ἀρχὴ καὶ πηγή, διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ λόγου, ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ... Ἔνθα τὸ φῶς, ἐκεῖ καὶ τὸ ἀπαύγασμα· καὶ ἔνθα τὸ ἀπαύγασμα, ἐκεῖ καὶ ἡ τούτου ἐνέργεια*), sondern auch abgesehen von der Welt und ohne Bild, freilich theilweise nur negativ, in folgender Weise (Greg. Nyss. contra Eunom. l. I, p. 342 C): *Ὁ πατὴρ ἄκτιστος εἶναι ὁμολογεῖται καὶ ἀγέννητος· οὔτε γὰρ γεγέννηται, οὔτε ἔκτισται. Τοῦτο οὖν τὸ ἄκτιστον κοινὸν αὐτῷ πρὸς τὸν υἱόν ἐστι καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀλλὰ καὶ ἀγέννητος καὶ πατήρ. Τοῦτο ἴδιόν τε καὶ ἀκοινώνητον ὅπερ ἐν οὐδενὶ τῶν ὑπολοίπων καταλαμβάνεται· ὁ δὲ υἱὸς κατὰ τὸ ἄκτιστον τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι συναπτόμενος ἐν τῷ υἱὸς καὶ μονογενὴς εἶναί τε καὶ ὀνομάζεσθαι τὸ ἰδιάζον ἔχει, ὅπερ οὔτε τοῦ ἐπὶ πάντων θεοῦ, οὔτε τοῦ ἁγίου πνεύματός ἐστι. Τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν τῷ ἀκτίστῳ τῆς φύσεως τὴν κοινωνίαν ἔχον πρὸς υἱὸν καὶ πατέρα τοῖς ἰδίοις πάλιν γνωρίσμασιν ἀπ' αὐτῶν διακρίνεται. Γνώρισμα γὰρ αὐτοῦ καὶ σημεῖόν ἐστιν ἰδιαίτατον τὸ μηδὲν ἐκείνων εἶναι ἅπερ ἰδίως τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ ὁ λόγος ἐνεθεώρησε. Τὸ γὰρ μήτε ἀγεννήτως εἶναι, μήτε μονογενῶς, εἶναι δὲ ὅλως, τὴν ἐξαίρετον αὐτοῦ ἰδιότητα πρὸς τὰ εἰρημένα παρίστησιν. Τῷ γὰρ πατρὶ κατὰ τὸ ἄκτιστον συναπτόμενον πάλιν ἀπ' αὐτοῦ τῷ μὴ πατὴρ εἶναι καθάπερ ἐκεῖνος διαχωρίζεται. Τῇ πρὸς τὸν υἱὸν κατὰ τὸ ἄκτιστον συναφείᾳ καὶ ἐν τῷ τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως ἐκ τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ἔχειν ἑνούμενον, ἀφίσταται πάλιν ἐν τῷ ἰδιάζοντι, ἐν τῷ μήτε μονογενῶς ἐκ τοῦ πατρὸς ὑποστῆναι, καὶ ἐν τῷ δι' αὐτοῦ τοῦ υἱοῦ πεφηνέναι.* Oder (Greg. Naz. orat. 25, 16): *Κοινὸν τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης. Ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις* (vgl. Basil. in Eunom. II, p. 265).

Ueber die Literatur zur Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit vgl. §. 17—18, 20—24, besonders S. 194, 209 u. 229, wo die vorzugsweise in Betracht kommenden Schriften von Bull, Schleiermacher, Baur, Meier und Dorner verzeichnet sind *).

*) Ueber die später controvers gewordene Frage, ob der heilige Geist nur vom Vater oder auch vom Sohn ausgehe, s. den zweiten Theil dieses Werkes.

§. 40. Die weitere Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit durch Augustinus und Johannes von Damascus. Nach 381 hat das Trinitätsdogma in der griechischen Kirche besonders durch Johannes von Damascus, in der lateinischen besonders durch Augustinus eine Zusammenfassung und Fortbildung erhalten. Jener wiederholte im Wesentlichen die Darstellung der drei cappadocischen Theologen, jedoch mit Rücksicht auf inzwischen eingetretene Missdeutungen, besonders im Gegensatz gegen den Tritheismus des Monophysiten Johannes Philoponus, welcher die Gottheit der drei Hypostasen als einen abstracten Gattungs- oder Artbegriff gefasst hatte, diese selbst aber als gesonderte Individuen der (erst in ihnen zur Realität gediehenen) Gottheit, zu der sie sich einerseits vermöge der ihnen gemeinsamen, andrerseits vermöge je eines eigenthümlichen Merkmals ebenso verhielten, wie Petrus und Paulus zur Menschheit als Artbegriff. Demgegenüber betrachtet Johannes Damascenus vielmehr den Unterschied (*τὸ διῃρημένον*) der Hypostasen als etwas bloss dem auffassenden Gedanken („*ἐπινοίᾳ*") angehöriges, das Reale hingegen (was „*πράγματι θεωρεῖται*") sieht er in der gemeinsamen Gottheit (*τὸ κοινὸν*), welche sich auf Identität der Wesenheit, der Thätigkeit, des Willens und der Macht erstreckt, und in der Einheit (*τὸ ἕν*), welche so weit geht, dass die drei Hypostasen einander gegenseitig durchdringen (*περιχώρησις*) und nur durch die characteristischen Eigenthümlichkeiten (*ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις*) vor Verschmelzung (*συναλοιφή*) bewahrt werden. Nicht dieselbe, jedoch eine ähnliche Theorie hatte schon vorher in der lateinischen Kirche Augustinus aufgestellt. Dieser dehnt die Einheit der ineinander subsistirenden Personen soweit aus, dass er die Drei zusammen gleich jeder einzelnen (tres simul aequales singulis) sein und den Sohn an seiner eigenen Sendung theilnehmen lässt; die Gleichheit an Würde dergestalt, dass er die Abhängigkeit des Vaters und des Sohnes zu einer gegenseitigen macht. Der Unterschied aber der (selbst die Einfachheit Gottes nicht aufhebenden) drei Personen gilt ihm zwar als ein (nicht bloss logischer, sondern) realer; er findet denselben jedoch lediglich darin, dass dieselben verschiedene Relationen der Einen Gottheit darstellen. Unter den Analogien, durch welche er die Vereinbarkeit der Dreiheit der personae mit der Einheit der essentia einleuchtend zu machen sucht, sind die von den dreieinigen und wesensgleichen Momenten des menschlichen Geistes (mens ipsa, notitia mentis, amor) oder von dem Processe des menschlichen Selbstbewusstseins (memoria, intelligentia, voluntas) hergenommenen die bemerkenswerthesten. Diese das Dogma auf lange Zeit abschliessende Doctrin des Augustinus fand einen bekennt-

nissmässigen Ausdruck in dem sogenannten (nicht von Athanasius herrührenden, sondern frühestens im fünften Jahrhundert und zwar wahrscheinlich in der nordafricanischen Kirche entstandenen) Symbolum Athanasianum, in dem es (u. a.) heisst: „fides catholica haec est, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes ... Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; Filius a Patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus; Spiritus s. a Patre et Filio non factus nec creatus nec genitus est, sed procedens.... Et in hac trinitate nihil prius aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales." (Hahn, Bibl. der Symb. p. 122 f.)

Die Trinitätslehre der drei kappadocischen Kirchenlehrer ist in der griechischen Kirche in ihren Hauptsätzen auch für die folgenden Jahrhunderte maassgebend geblieben. Da sie jedoch nicht kirchlich-symbolisch fixirt war, sondern nur theologisch und ohne bündige Zusammenfassung, so war sie auch noch nicht sicher gestellt, und bei den grossen dialectischen Schwierigkeiten, welche ihr anhafteten, konnte es auch hernach nicht an Irrungen fehlen, an denen das kirchliche Bewusstsein Anstoss nehmen musste. Solche wurden besonders den Monophysiten Johannes Askusnages (in Constantinopel unter Justinian), Johannes Philoponus, Damianus (Patriarch in Alexandrien, † 601) und Petrus von Kallinico (Patriarch in Antiochien) und deren Anhängern vorgeworfen. Askusnages soll (nach Abulfaradsch bei Assemani bibl. or. T. II, p. 327) erklärt haben, er bekenne Eine Natur Christi, des fleischgewordenen Logos, in der Trinität aber zähle er nach der Zahl der Personen drei Naturen, Substanzen und Gottheiten, sich also zum Tritheismus bekannt haben. Dieselbe Irrlehre wurde als Consequenz aus seinen Prämissen dem Philoponus vorgeworfen, den Leontius Byzant. (de sectis Act. V, 6 bei Gall. Bibl. patr. T. XII, p. 641) sogar zum Stifter der tritheistischen Häresie macht. Von diesem nun steht fest, dass sein (nicht abzuleugnender) Tritheismus auf seiner aristotelischen Deutung des kirchlichen Begriffes der *φύσις* im Verhältniss zur *ὑπόστασις* beruht, die er zunächst behufs Vertheidigung der monophysitischen Lehre von der Person Christi geltend machte, aber auch auf die Trinitätslehre anwandte. Und zwar setzte er *φύσις* = *οὐσία* (essentia), *ὑπόστασις* = *ἄτομον* (individuum), fasste das Verhältniss des den drei Personen gemeinsamen Wesens zu ihnen selbst im Sinne der aristotelischen Logik als das Verhältniss der Gattung oder Art zu ihren Individuen, und betrachtete demgemäss die drei Personen als drei gesonderte göttliche Existenzen, deren Gattungseinheit, die Gottheit, eine Abstraction des (das ihnen Gemeinsame begrifflich zusammenfassenden) menschlichen Verstandes sei, welche an sich gar keine, in dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geist aber nur je eine particulare Wirklichkeit habe (Leont. a. a. O.: *Ἔλεγε δὲ ταῦτα λαβὼν τὴν ἀφορμὴν ἀπὸ τῶν Ἀριστοτελικῶν· ὁ γὰρ Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι εἰσὶ τῶν ἀτόμων καὶ μερικαὶ οὐσίαι καὶ μία κοινή· οὕτως οὖν καὶ ὁ Φιλόπονος ἔλεγεν ὅτι εἰσὶ τρεῖς μερικαὶ οὐσίαι ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος καί ἐστι μία κοινή*; vgl. Joh. Damasc. de haer. T. I, p. 104 ed. Lequien: *τί γὰρ ἂν εἴη μία φύσις θεότητος ἢ ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος αὐτὸς καθ᾽ ἑαυτὸν θεωρούμενος καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος;*). Vgl. überhaupt die Fragmente aus seinem *Διαιτητής* bei Joh. Damasc. de haer. c. 83 (ed. Lequien P. I, p. 101—107) und Phot. bibl. cod. 75. Diese tritheistische Lehre verursachte aber

unter den Monophysiten selbst Spaltungen, Gegen Philoponus trat namentlich Damianus auf. Derselbe suchte, wie es scheint, die selbstständige und objective Realität (ὕπαρξις) der den drei Personen gemeinsamen göttlichen Substanz wieder zur Geltung zu bringen, setzte jedoch um so mehr die Personen wieder zu blossen Accidentien herab. Indem aber die Tritheiten (an ihrer Spitze Petrus von Kallinico), Letzteres nicht beachtend, jene reale Wesenheit des Damianus zu ihren drei göttlichen Individuen addirten, rechneten sie vier Götter heraus und schalten die Damianiten Τετραδῖται. (Vgl. über Damianus und Petrus von Kallinico Timotheus de recept. haeret. in Cotelerii monumentis eccles. graecae T. III, p. 418 f. Assemani excerpta ex Petri Antioch. libr. adv. Damianum in bibl. orient. T. II, p. 77 f.) Solchen Irrungen gegenüber suchte Joannes Damascenus das richtige Verständniss jener Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts endgültig sicher zu stellen. Doch hat dieser (de fide orth. I, 8) das Dogma insofern auch weiter entwickelt, als er 1) die alleinige Principalität des Vaters nicht ganz so stark hervortreten lässt, wie jene, also einer wirklichen Coordination näher kommt, dagegen 2) die Besonderheit und Persönlichkeit der drei „vollkommenen" (d. h. auch einzeln das ganze göttliche Wesen in sich enthaltenden) Hypostasen noch mehr abschwächt, indem er nicht nur lehrt, keine derselben könne ohne die beiden andern gedacht werden, sondern geradezu, sie seien (wenn auch unvermischt) ineinander enthalten und durchdrängen einander (I, 8. p. 138: ἐν ἀλλήλαις τὰς τρεῖς ὑποστάσεις λέγομεν. p. 140: τὴν ἐν ἀλλήλοις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύρσεως); ihre Einheit sei eine reale (τὸ κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται); ihr Unterschied, der lediglich in den Eigenthümlichkeiten der Vaterschaft, der Sohnschaft und des Ausgehens bestehe, sei dagegen nur ein logischer (ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον θεωρεῖται).

Während diese Darstellung mehr den Eindruck einer zusammenfassenden, das Wesentliche herausstellenden, nebenbei auch nachbessernden Revision der Ergebnisse macht, welche schon die drei Cappadocier gewonnen hatten, erscheint bei Augustinus die Trinitätslehre in ganz neuer, in der Form origineller Ausführung. In Einer Beziehung, in der Milderung der Subordination des Sohnes und Geistes, ist dieser sogar sachlich und wesentlich über jene hinausgeschritten. In anderen hat er, was schon feststand, wenigstens schärfer zugespitzt — diess darf wiederum von der Gleichheit (Homotimie), aber auch von der Einheit behauptet werden — oder eine eigenthümliche logische und analogische Begründung hinzugefügt. Letzteres gilt besonders von der Ausgleichung der Einheit mit der Dreiheit. Endlich hat er die lateinische Terminologie einigermaassen geordnet.

I. Einheit. Diese verschärfte er 1) in Beziehung auf die göttliche Thätigkeit (inseparabilia sunt opera trinitatis). Schon Basilius (c. Eunom. 2, 745 E) und Gregor von Nyssa (de s. trin. T. 3, 6 ff.) hatten gelehrt, jegliches Werk thue die ganze Gottheit, jede Hypostase freilich auf ihre Weise. Augustinus führt diess so weit durch, dass ihm auch der Vater erscheinender Gott, namentlich unmittelbares Subject alttestamentlicher Theophanien ist (ut nimis temerarium sit dicere, deum patrem nunquam patribus aut prophetis per aliquas visibiles formas apparuisse, de trin. II, 32), dass er andererseits den Sohn (Logos) auch an dem Acte seiner eigenen Sendung theilnehmen lässt (de trin. II, 9: a patre et filio missus est idem filius, quia verbum patris est ipse filius, vgl. vorher: verbo utique factum est, dei autem verbum ipse est dei filius, jedoch den Vater nicht an dem Gesendetwerden des Sohnes, weil dieses — auf den λόγος ἄσαρκος bezogen — nur ein anderer Ausdruck für die Sohnschaft selbst ist, letztere aber natürlich auf den Vater nicht übertragen werden kann, de trin. IV, 27, cf.

c. serm. Arian. c. 4); 2) auch in Beziehung auf die Voraussetzung der operatio inseparabilis, die Subsistenzweise der Hypostasen. Diese stehen nämlich nicht nur in solcher Correlation, dass keine ohne die andere gedacht werden kann (adhaeret aequali patri filius aequalis, de trin. VI, 8, 9), sondern sie durchdringen und durchwohnen auch einander, sind ineinander (de trin. VI, 7, 9: semper atque inseparabiliter et pater cum filio est, et ille cum patre, non ut ambo sint pater aut ambo filius, sed quia semper in invicem, neuter solus, cf. Hilar. Pictav. de trin. III, 4. VII, 41); 3) endlich in Beziehung auf die Zahl. Schon Basilius hatte (de spir. s. c. 18. T. II, 334) gelehrt, keine der Hypostasen könne durch Zählen mit den anderen zusammengenommen werden, ähnlich Gregor von Nyssa (Dorner S. 919). Während aber diese Kirchenlehrer hin und wieder die Einheit nur auf den Vater als das gemeinsame Grundwesen bezogen hatten, so dass sie eine numerische Dreiheit nicht überall und nicht schlechthin in Abrede stellten, sagt Augustinus (contra serm. Arian. c. 4): Unus deus est ipsa trinitas, et sic unus deus quomodo unus creator, andererseits (de trin. V, 9): Trinitas unus deus, und (VII, 11): Non tantum est unus homo, quantum tres homines simul;.... at in deo non ita est: non enim major essentia est pater et filius et spiritus sanctus simul, quam solus pater aut solus filius, sed tres simul illae substantiae sive personae, si ita dicendae sunt, aequales sunt singulis, quod animalis homo non percipit, cf. VI, 10, 12: Hic in rebus corporeis non tantum est res una quantum tres simul, et plus aliquid sunt duae quam una res; ceterum in illa summa trinitate tantum est una quantum tres simul, nec plus aliquid sunt duae quam una. Et in se infinita sunt. Ita et singula sunt in singulis et omnia in singulis et singula in omnibus, et omnia in omnibus et unum omnia. Ja dem dreieinigen Gott schreibt Augustin 4) nicht nur Einheit, sondern auch Einfachheit zu (nec quoniam trinitas est, ideo triplex putandus est, de trin. VI, 7, 9). Er ist nicht zusammengesetzt, nicht einmal in der Weise, wie es die (im Vergleich mit dem Körperlichen doch auch schon einfachere) menschliche Seele ist (in welcher die verschiedenen Anlagen, Affecte und Begierden die schlechthinige Einfachheit ausschliessen); keines seiner Prädikate begründet Vielheit in ihm, weil sie alle mit einander und mit seinem Wesen realiter identisch sind (de trin. VI, 6, 8; VII, 10; XV, 5; VI, 4, 6), und diess gilt auch von der Trinität. Dieselbe coincidirt realiter mit Gottes Wesen (non aliud est deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem, VII, 11) nicht minder, als die einzelnen Personen derselben ineinander sind (VI, 7, 9).

II. Gleichheit. Diese sucht Augustin zu steigern, indem er wenigstens die Abhängigkeit des Vaters und Sohnes ausdrücklich zu einer gegenseitigen macht. Befiehlt der Vater dem Sohne etwas, so dependirt er darum nicht minder vom Sohne, als dieser von ihm. Denn das Princip des Befehls ist der Logos selbst. Von diesem ist also der Vater in demselben Grade abhängig, indem er den Befehl ausspricht, als der Sohn von ihm, indem er ihn ausführt (contra serm. Arian. c. 3: Formant sibi in phantasmate cordis sui quasi duos aliquos.... unum jubentem, alterum obtemperantem. Nec intelligunt, ipsam jussionem patris, ut fierent omnia, non esse nisi verbum patris, per quod facta sunt omnia). Ein anderer Ausdruck der Homousie des Vaters und Sohnes im Sinne der Homotimie ist die behauptete gleiche Principalität beider für den heiligen Geist (de trin. V, 14, 15: Fatendum est, patrem et filium principium esse spiritus sancti). Weniger ausdrücklich verbürgt Augustin dem heiligen Geist die Gleichheit (an Würde) mit dem Vater; und dass er den Subordinatianismus vollständig überwunden habe, kann man auch von ihm nicht behaupten, da der Vater allein das absolute Princip bleibt, contra serm. Arian. c. 4: Solus pater non legitur missus, quoniam solus non habet auctorem, a quo genitus sit vel a quo procedat. Et ideo non propter

naturae diversitatem, quae in trinitate nulla est, sed propter ipsam auctoritatem (Princip sein) solus pater non dicitur missus.

III. Logische Begründung der Dreiheit in der Einheit. Auch Augustin verwirft hier die Bestimmung des Verhältnisses als ein Verhältniss dreier Individuen Einer Gattung (de trin. VII, 11). Diese Erklärung war schon durch seine Theorie von der Einfachheit der Gottheit ausgeschlossen. Aber er verwirft auch die von Gregor von Nyssa (*ἐκ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν* T. II, p. 88) zugelassene Fassung der drei Hypostasen als Accidentien (*συμβεβηκότα*) der Einen Wesenheit, und zwar sind ihm dieselben nicht nur nicht accidentia separabilia, sondern auch nicht accidentia inseparabilia (de trin. V, 4, 5), weil es in Gott Accidentelles überhaupt nicht geben könne. Scheinbar bleibe also nur übrig, die Dreieinigkeit von Gott der Substanz nach auszusagen; das würde in der That der Fall sein, wenn es sich um ein endliches Wesen handelte. Und dass Gott Person sei, sei allerdings in derselben Weise ein wesentliches Prädicat, wie dass er allwissend sei etc. (de trin. VII, 4). Dagegen bezeichne, dass er Vater, dass er Sohn, dass er heiliger Geist sei, nicht seine Wesenheit, sondern nur verschiedene Beziehungen oder Relationen innerhalb derselben, freilich nicht (wie die Prädikate Herr, Schöpfer u. s. w.) zu etwas Anderem, sondern zu etwas, was er selbst sei. De trin. V, 6: in deo nihil quidem secundum accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est; nec tamen omne quod dicitur secundum substantiam dicitur. Dicitur enim ad aliquid (d. h. nach der Relation), sicut pater ad filium et filius ad patrem, quod non est accidens; quia et ille semper pater et ille semper filius; vgl. Gregor. Naz. orat. 31, 9: *οὐδὲ γὰρ ἐλλειπὴς θεός· τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως, ἵν᾿ οὕτως εἴπω, ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλῆσιν πεποίηκεν*). Mit dieser logischen verbindet er aber

IV. eine analogische Begründung. Um nämlich die Denkbarkeit der Dreifaltigkeit in der Einheit des göttlichen Wesens dem menschlichen Bewusstsein näher zu bringen, weist er auf verschiedene Analogien derselben in dem geschaffenen, Gottes Wesen abspiegelnden Sein hin. Eine solche findet er bis zu einem gewissen Grade in allen Creaturen (de trin. XI, 8; de civ. dei XI, 24). In allen könne unterschieden werden: esse, species rei und ordo (de vera rel. 13), d. h. das Sein überhaupt eines bestimmten Dings, die besondere Art dieses Seins und die beides verbindende Harmonie mit dem allgemeinen Sein. Namentlich spiegele sich aber im Menschen die Trinität, bis zu einem gewissen Maasse schon in dem Process der sinnlichen Anschauung. Denn es könnten und müssten sowohl unterschieden als zusammengefasst werden: der Gegenstand einer sinnlichen Anschauung (corpus, quod videtur), die Anschauung selbst oder das in der Seele sich abdrückende Bild des Gegenstandes (ipsa visio), und die beide auf einander beziehende Willensthätigkeit (quae utrumque conjungit intentio, de trin. XI, 2, 2; XV, 3, 5). Diese drei Momente seien freilich verschiedener Natur. Im rein geistigen Vorstellungsvermögen stelle sich aber sogar eine Einheit von drei besonderen Momenten dar, die keine Substanzverschiedenheit mehr trenne; diese drei Momente seien die memoria (die eine frühere Anschauung festhaltende Erinnerung), die interna visio (der auf diesen Inhalt der Erinnerung gerichtete innere Sinn) und (quae utrumque copulat) die voluntas (quae tria cum in unum coguntur, ab ipso coactu cogitatio dicitur, de trin. XI, 3, 6). Auch hier stamme allerdings der Inhalt des Denkens aus der äusseren Welt, obgleich ihm seine Sinnlichkeit abgestreift sei. Wenn man aber den inneren geistigen Menschen, wie er an sich ist, betrachte, stelle sich in seinem Geiste selbst (mens ipsa), in der Erkenntniss, vermöge deren er von sich weiss (notitia mentis), endlich in der Liebe (amor), vermöge deren er sich mit sich selbst zusammenschliesst, ein

Ebenbild der göttlichen Dreieinigkeit dar (de trin. IX, §. 18), oder nach anderer Fassung: in der memoria (hier = dem unmittelbaren Bewusstsein des Geistes, bei noch unterschiedsloser Einheit des Denkens und Seins), der intelligentia (= dem mittelbaren, aus einer bewussten Diremtion von Subject und Object sich bildenden Wissen, dem Blick des Geistes auf sich selbst) und der caritas oder voluntas (= der Zurückbeziehung des sich erkennenden Geistes auf sich selbst, seinem Sichwollen, de trin. X, 8—9).

V. Was die Ausdrucksweise betrifft, so nennt Augustin die Hypostasen bald substantiae, bald (nach dem Vorgang Tertullian's adv. Prax. 2) personae, die οὐσία bald essentia, bald substantia, bald natura. De trin. V, 9. 10 sagt er jedoch, die Bezeichnung tres substantiae könne leicht missverstanden werden, er rede daher lieber von tres personae. Das Wesen aber will er (nach VII, 5, 10) lieber essentia, als substantia genannt wissen. Inzwischen fühlt er selbst, dass auch der Terminus persona nicht adäquat und nur ein Nothbehelf sei (V, 10: cum quaeritur, quid tres (sint), magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur). — S. die Literatur unter §. 39.

§. 41. Die Lehre vom Verhältniss des Menschlichen zum Göttlichen in der Person des historischen Christus bis 325. Mindestens seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts (seit dem Siege des Heidenchristenthums über das Judenchristenthum) wurde der historische Christus von allen Katholikern in thesi einstimmig als wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch hingestellt. Die theologische Durchführung dieser Thesis aber, d. h. die genauere Feststellung des Verhältnisses beider Seiten, wurde erst im vierten Jahrhundert, nach der Sicherstellung der Gottheit in Angriff genommen, und zwar wie diese zunächst im Gegensatz zu den Arianern, welche trotz, ja zu Gunsten ihres Subordinatianismus Jesu eine menschliche Seele absprachen. Doch hatten schon zuvor behufs der Abwehr des gnostischen Doketismus die hervorragendsten Kirchenlehrer, namentlich Irenaeus, Tertullian und Origenes, dem Erlöser ausser einem menschlichen Leibe auch eine menschliche Vernunftseele vindicirt, auf die hiermit behauptete Integrität der menschlichen Natur des Menschgewordenen legten die Katholiker des vierten Jahrhunderts trotz oder vielmehr zu Gunsten der behaupteten Homousie des Logos mit dem Vater zunächst das Hauptgewicht.

Gegen gnostischen Doketismus wird schon in den pseudignatianischen Briefen polemisirt (ad Smyrn. 2; ad Trallens. 9 u. 10; ad Ephes. 7). Wir finden hier nachdrücklich die Wahrheit der menschlichen Leiblichkeit des Erlösers ausgesprochen, aber darüber wird freilich nicht hinausgegangen. Im Wesentlichen dasselbe finden wir auch noch bei Justin. Dieser legt Apol. II, 10 Christo zwar ein menschliches σῶμα und eine menschliche ψυχή, aber keinen menschlichen νοῦς bei, und da er als Trichotomiker unter der ψυχή hier nur das animalische Lebensprincip versteht, so erhellt, dass er in der Hauptsache noch auf demselben Standpunkt steht, wie Pseudignatius. Die Stelle des νοῦς oder der ψυχὴ λογικὴ vertritt in

Christus nach ihm der Logos, der in anderen Menschen nur partiell und keimförmig, in Christus dagegen vollständig war. Dass aber Irenaeus dem Erlöser eine menschliche Seele und zwar nicht nur im sinnlich-animalischen, sondern auch im höheren Sinne des Wortes beilegt, wird freilich von Manchen bestritten, ist indessen mindestens wahrscheinlich. In jedem Fall ist im Uebrigen die Christologie des Irenaeus schon eine entwickeltere. Gott und Mensch musste Christus nach ihm sein, weil er sonst nicht die wahre Menschennatur hätte wiederherstellen und vollenden können. Wahrer Mensch musste er sein, wenn den Menschen das zu Gute kommen sollte, was er war und brachte, und wenn er uns zur Nachahmung seiner selbst ermuntern wollte; Gott aber musste er sein, wenn er überhaupt unvergängliches Leben und Heil bringen wollte. Und, um der Theilnahme an der Sünde und am Tode als Folge der Sünde zu entgehen, musste er auf übernatürliche Weise erzeugt werden. Das Göttliche und Menschliche musste sich ferner in ihm zu einer wahrhaft persönlichen Einheit verbinden, wenn er eine reale Gemeinschaft der Menschen mit Gott begründen wollte. Möglich war diese Verbindung des Menschlichen und Göttlichen, weil der Mensch von Anfang an von und nach dem Logos geschaffen, ein Abbild desselben und zur Vereinigung mit ihm bestimmt war. Bei der Zeugung, durch welche diese Einheit verwirklicht wurde, war das eigentlich Active die Gottheit; die Menschheit aber wurde Trägerin des Göttlichen, sie wurde von der Gottheit angenommen und zur Gemeinschaft mit ihr erhoben. Eine Verwandlung der göttlichen Natur fand dabei nicht statt, aber Irenaeus bezeichnet die Vereinigung, die ἕνωσις beider Naturen, als eine so innige und unauflösliche, dass sie scheinbar einer Vermischung (σύγκρασις) gleichkomme. In Wahrheit will er aber von einer solchen nichts wissen; denn er sagt III, 19, 3: während der Mensch Christus versucht wurde, litt und starb, ruhte der Logos, dieser aber zeigte sich wirksam bei dem Siege über die Versuchung, bei der Auferstehung, bei der Himmelfahrt. Hiernach wusste Irenaeus also in der That zwischen der göttlichen und menschlichen Natur zu unterscheiden. Dass er aber Christo eine menschliche Seele beilegte, nicht etwa nur eine menschliche σάρξ, dagegen spricht nicht V, 1, §. 3, wo er sagt, dass, wie in Adam das Plasma, d. h. der Leib, durch den Anhauch Gottes zu einem vernünftigen Wesen gestaltet worden sei, so in Christo der Logos und der Geist durch ihre Vereinigung mit der adamitischen Substanz den lebendigen und vollkommenen Menschen hervorgebildet hätten. Nach dieser Stelle, sagt man, habe sich in der Menschwerdung Gottes der Logos eben nur mit dem Fleisch verbunden; alles Andere in Christus ausser dem Leibe sei mithin nach Irenaeus nicht menschlicher, sondern göttlicher Natur gewesen. In Wahrheit will er aber nichts Anderes sagen, als diess: in Christus, in dessen Menschwerdung die Schöpfung ihre Vollendung feiert, wurde erst recht klar, was eigentlich zur wahren Menschennatur gehört; diess aber ist nicht nur der Leib und die Seele, sondern auch der Geist und die Gemeinschaft mit Gott. Dass diess seine Meinung ist, erhellt aus V, 6, 1, wo er ausdrücklich behauptet, der vollkommene Mensch müsse desshalb aus Leib, Seele und Geist bestehen, weil der Sohn Gottes daraus bestanden habe. Nach Irenaeus hat also freilich nur der perfectus homo ausser dem Leibe und der Seele auch den Geist, aber doch eben der homo. So hat denn auch der Sohn Gottes den heiligen Geist schon insofern, als er Mensch ist, nicht erst, insofern er Gott ist. Noch entschiedener, als Irenaeus, hat Tertullian dem Erlöser eine menschliche Seele zugeschrieben. Zwar bedient sich dieser sehr oft lediglich des Ausdrucks caro, um das Menschliche in Christus zu bezeichnen, aber aus Stellen wie de resurrect. c. 53 und de carne Christi 11—13 erhellt deutlich, dass zur caro auch die anima gehört, und unter der anima versteht

er die vernünftige Seele; denn er ist Dichotomiker. Demgemäss muss man nun auch die Stellen bei Tertullian auslegen, wo derselbe Christo nur einen menschlichen Leib zuzuschreiben scheint (vgl. c. Marc. III, 8; de carne Christi 4; adv. Prax. 27). Das, was den Tertullian veranlasste, die Realität der Menschheit Christi hervorzuheben, war der gnostische Doketismus, und zwar polemisirt er in dieser Beziehung sowohl gegen Marcion, als gegen Valentin. Die Lehre des Letztern von einem psychischen Leibe Christi erklärt er für confus und macht ihm gegenüber geltend, dass, wenn Christus die menschliche Seele erlösen sollte, er auch selbst eine solche haben musste. Dabei beruft er sich mit Recht auf Bibelstellen, wie Matth. XXVI, 38 und Joh. VI, 51. Die Polemik gegen den Doketismus findet sich nun auch bei den alexandrinischen Kirchenlehrern, obgleich diese selbst von doketischen Vorstellungen nicht ganz frei sind. Photius wirft dem Clemens vor (bibl. cod. 109), er habe in seinen Hypotyposen gelehrt: *μὴ σαρκωθῆναι τὸν λόγον, ἀλλὰ δόξαι*, der Logos sei nach Clemens nicht wirklich, sondern nur scheinbar Fleisch geworden. Der Vorwurf ist in dieser Ausdehnung sicher unbegründet (s. z. B. Strom. VII, p. 900, Paedag. II, p. 186, wo der eigentliche Doketismus ausdrücklich verworfen wird). Christi Leib galt ihm zwar als ein mit besonderen Eigenschaften ausgerüsteter, aber doch als ein menschlicher und wirklicher, nicht als ein blosser Scheinkörper, und dagegen spricht auch nicht Coh. p. 86 (*σαρκὶ ἀναπλασάμενος τὸ ἀνθρώπου προςωπεῖον*, „bildete sich seine menschliche Maske aus Fleisch“), wo dem *προςωπεῖον* das *σαρκί* das Gegengewicht hält. Doch neigt Clemens zu einem gewissen Doketismus wirklich hin und kennt keine menschliche Seele Christi. Im Erlöser sieht er gleichsam das Ideal eines stoischen Weisen, dessen Haupttugend die Affectlosigkeit (*ἀπάθεια*) ist. Jesus kann daher Schmerz, Unlust und Krankheit — ohnehin Folgen der Sünde — nicht gefühlt haben. Er litt zwar wirklich das, was von ihm erzählt wird, aber er empfand keinen Schmerz dabei (paed. I, p. 112). Er war ohne Hunger und Durst, überhaupt über die Sinnlichkeit erhaben. Nahrung nahm er zu sich — nicht, weil er solcher bedurfte, und nicht wegen seines Leibes (der vielmehr von einer heiligen Kraft zusammengehalten wurde), sondern, um doketischen Missdeutungen seines Wesens zuvorzukommen (Strom. VI, p. 775). Was aber die Lehre des Origenes vom Logos und von der Materie betrifft, so konnte sich nach dessen Ansicht der Erstere nicht unmittelbar mit einem menschlichen Leibe verbinden; sondern es bedurfte einer Vermittelung zwischen ihm und der Materie. Dieses Mittelglied fand Origenes in der Seele Jesu. Dass nicht etwa ein anderer geschaffener Geist, sondern gerade die Seele Jesu zur Vermittlerin ausersehen wurde, war keineswegs zufällig, sondern hatte einen bestimmten Grund. Während nämlich alle anderen geschaffenen Geister an jenem vorweltlichen Abfall der Geisterwelt betheiligt waren, war diess bei der Seele Jesu nicht der Fall, obgleich auch diese eine Creatur und daher ihrer Natur nach, d. h. vermöge ihrer Freiheit, sowohl des Bösen, als des Guten fähig war. Die Seele Jesu war, indem sie ihre Freiheit in keiner Beziehung und in keinem Moment missbrauchte, von der Schöpfung an mit dem Logos in Liebe verbunden geblieben und hatte unablässig in ihrer ungetheilten Richtung auf Gott verharrt. Dass der Logos bei seiner Menschwerdung gerade diese Seele an sich zog, war demnach nicht zufällig, sondern in dem sittlichen Werthe derselben begründet. Die Einheit, zu welcher er sich mit ihr zusammenschloss, war nun auf der einen Seite eine sehr innige, nicht nur eine moralische, sondern eine wesenhafte; auf der andern Seite wurde durch dieselbe der Unterschied, welcher zwischen allem substantiell Göttlichen und dem Creatürlichen besteht, keineswegs aufgehoben. Am allerwenigsten ging infolge dieser Vereinigung mit dem göttlichen Wesen eine Veränderung vor, und die

göttliche Seite Christi ist von der menschlichen, d. h. von der Seele und dem Leibe, streng zu unterscheiden. Namentlich waren nur diese, nicht aber das Göttliche in Christo leidensfähig. Die Affectionen des Körpers berührten zwar die Seele, aber nicht den Logos, der in Christus war, und die menschlichen Empfindungen, wie Freude und Schmerz, die in ihm allerdings waren, erstreckten sich eben nur auf seine Seele. Diese war eine wahrhaft menschliche, den andern vernünftigen Seelen gleichartige. Ebenso war Christi Leib ursprünglich dem unsrigen völlig ähnlich und, wie dieser, aus der Materie gebildet. Eine Einschränkung der Existenz des Logos auf diesen menschlichen Leib und diese menschliche Seele konnte Origenes nach seiner ganzen Logoslehre freilich nicht annehmen. Denn der Logos war ihm ja Princip aller göttlichen Offenbarung, und die göttliche Offenbarungsthätigkeit musste sich auch während des Wandelns des Sohnes auf Erden zugleich auf andere Seelen, als die Seele Jesu, erstrecken. In der That war nach Origenes der Logos auch mit den Seelen anderer Heiligen und Frommen, z. B. mit denen der Apostel, verbunden. Diese seine Verbindung mit andern Seelen war nur eben nicht eine so innige und unzertrennliche, wie die mit Jesus. Und, um den einzig hohen Grad dieser Vereinigung recht deutlich hervorzuheben, dehnte Origenes das göttliche Wesen auf die Seele und den Leib Jesu gewissermaassen aus. Die göttlichen Attribute des Logos haben sich der Seele und dem Leibe Christi mitgetheilt. Während Erstere ursprünglich nur vermöge ihrer Freiheit, also in wandelbarer Weise gut war, wurde sie durch die Einheit mit dem Logos zuletzt wesentlich und unwandelbar gut und blieb schlechthin sündlos; und während sie sich anfangs, wie andere Vernunftseelen, in Gemeinschaft mit dem Leibe nach dem Gesetze der Allmählichkeit menschlich entwickelte, wurde sie zuletzt gleichsam vergottet und unwandelbar, und demgemäss sagte Origenes von ihr: sie liege im Logos und in Gott, wie glühendes Eisen im Feuer. Auch auf den Leib dehnte sich vermöge seiner Verbindung mit der vergotteten Seele die Verklärung aus, obgleich er ursprünglich nicht minder, als jeder andere menschliche Leib, ein materieller war. Freilich vor der Auferstehung war diese Herrlichkeit des Leibes Christi noch eine verborgene, aber seit der Auferstehung trat sie immer mehr hervor, und nach der Himmelfahrt ging auch der Leib allmählich in das Wesen der Gottheit über, so dass nunmehr der Erlöser nicht mehr Mensch, sondern ὁ αὐτὸς τῷ λόγῳ, ganz Gott ist (in Joann. tom. 32, 17).

Obgleich also Christi Körper ein wahrhaft menschlicher war, so war er doch kein gewöhnlicher menschlicher Körper. Aus diesem Grunde begreift man, dass Hieronymus und Gennadius (de dogm. eccl. II) dem Origenes Doketismus vorwerfen konnten. Man begreift es um so mehr, da er Christo die Fähigkeit zuschreibt, sein Aeusseres zu verwandeln und verschiedenen Menschen in verschiedenen Gestalten zu erscheinen. Dagegen spricht die Stelle c. Cels. IV, §. 15, wo Origenes vom Logos sagt, er sei οἱονεὶ σάρξ, er sei gleichsam Fleisch geworden, in keiner Weise für eine doketische Christologie. Denn auch der Apostel Paulus sagt ja Röm. VIII, 3, Gott habe seinen Sohn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας gesendet, also: in Aehnlichkeit eines sündigen Leibes. Jene anderen angeführten Aeusserungen geben uns aber allerdings das Recht, ihm eine gewisse Neigung zum Doketismus beizulegen, obgleich er selbst c. Cels. IV, 19 und an andern Stellen ausdrücklich gegen den eigentlichen Doketismus protestirt. — Das hauptsächlichste Verdienst des Origenes ist ohne Zweifel rücksichtlich der Christologie dieses, dass er entschiedener, als irgend ein Kirchenlehrer vor ihm, entschiedener selbst, als Tertullian, Christo eine wahrhaft menschliche Seele und zwar im höheren, nicht bloss animalischen Sinne dieses Wortes

vindicirte, eine Lehre, welche seitdem von den meisten rechtgläubigen Kirchenlehrern festgehalten wurde.

Vgl. die betreffenden S. 122, 123, 151 und 182 angeführten Schriften über Justin, Irenaeus, Tertullian, Clemens Alexandrinus und Origenes, ausserdem namentlich die S. 194 namhaft gemachten Werke von Baur und Dorner.

§. 42. Weitere Entwicklung der kirchlichen Christologie im vierten und im Anfang des fünften Jahrhunderts. Auch in der Fassung des (nicänisch gesinnten) Apollinaris von Laodicea, welcher in Christo als dem „himmlischen Menschen" oder Urbilde des Menschen an die Stelle des (empirisch) menschlichen Geistes neben einem beseelten Leibe als das Personbildende den Gottlogos treten liess, verwarfen die Kirchenlehrer einstimmig die Verkürzung der menschlichen Natur des Erlösers. Ueber das Verhältniss der letzteren zur Gottheit waren sie aber verschiedener Meinung. Denn den Alexandrinern (Athanasius und den drei Kappadociern) war die *ἐνσάρκωσις τοῦ λόγου* „Annehmung des Menschlichen von Seiten des Logos als seiner nun ihm selber eigenen Erscheinungs- oder Selbstoffenbarungsform, als somit gar nicht ferner einer besonderen (menschlichen) Natur"; sie bekannten daher „*μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην*". Den Antiochenern hingegen (Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia) war die Incarnation „nur eine sehr enge Verbindung (*συνάφεια*) zwischen den zwei bleibenden Naturen, *λόγος* und *σάρξ*, annehmender Gottheit und angenommener Menschheit".

Arius gab die Lehre des Origenes, derzufolge die menschliche Seele Jesu das vermittelnde Band zwischen dem Logos und dem Leibe war, auf und setzte an die Stelle der menschlichen Seele den Logos selbst. Hätte er nämlich dem Erlöser eine menschliche Seele zugeschrieben, so konnten seine kirchlichen Gegner die Folgerungen, welche er daraus zog, dass Christus menschlichen Affecten, z. B. dem Schmerz unterworfen war, ferner daraus, dass sein Wissen beschränkt war, dass er gewisse Dinge nicht wusste — sie konnten diese Folgerungen dann ohne Weiteres als unbegründet bezeichnen; sie konnten dann darauf hinweisen, jene Affecte und jenes Nichtwissen bezögen sich nur auf Christi menschliche Seite, bewiesen also keineswegs, dass er auch als Logos anderen Wesens sei, als der Vater. Dieser Entgegnung wich Arius dadurch aus, dass er sagte, Christus habe gar keine menschliche Seele gehabt, die Stelle dieser habe bei ihm der Logos eingenommen, dieser selbst sei also nicht wahrhaft göttlichen Wesens. Dieser Standpunkt gewährte den Arianern aber auch noch einen andern Vortheil gegenüber ihren katholischen Gegnern. Denn wenn der Logos, der übrigens von dem Logos des Vaters nach Arius verschieden war – das Personbildende in Christus war, so war die schwierige Frage, wie Christus zugleich Gott und Mensch sein konnte, scheinbar auf eine sehr einfache Weise gelöst, während ihre Beantwortung schwieriger war, wenn auch die Seele und der Geist Christi für wahrhaft menschlich gelten und Christus dennoch zugleich wahrer Gott sein sollte. Diesen

Vortheil wussten die Arianer auch sehr wohl zu benutzen und warfen den Bekennern des Nicaenums vor: ihre Christologie führe zur Annahme von zwei Söhnen Gottes in Christo. Die Gegner geriethen dadurch in grosse Verlegenheit, und die Antworten, welche sie gaben, waren zunächst sehr ungenügend; derjenige Vertreter des nicänischen Symbols aber, der eine vollständige Widerlegung jener arianischen Lehre unternahm, war Apollinaris der Jüngere, Bischof von Laodicea in Syrien († 390). Von den Schriften dieses Theologen (der oft mit seinen Schülern confundirt worden ist), unter denen das λογίδιον „περὶ πίστεως“ und die ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως die bedeutendsten waren, sind nur zahlreiche Fragmente erhalten (in Greg. Nyss. Antirrheticus adv. Apollinar., ed. Zacagni p. 123—287; Greg. Nazianz. oratt. 46. 51. 52; vgl. ferner Athanas. adv. Apollinarist. l. l. II; Theodoret. haer. fab. 4, 8 und dialog. III., ed. Hal. t. IV.; Basil. M. epist. 264 und 265; A. Mai, Coll. Nov. T. VII.; Epiphan. h. 62). Apollinaris stellte sich mit Arius zunächst auf denselben Boden, insofern er nicht nur einräumte, sondern auch nachdrücklich hervorhob, dass die gewöhnliche kirchliche Theorie allerdings zur Annahme eines doppelten Gottessohnes in Christo führe: „Wenn sich ein vollkommener Gott“, sagt er (bei Greg. Nyss. Antirrhet. c. 42), „mit einem vollkommenen Menschen verbunden hätte, so gäbe es zwei Söhne Gottes, einen natürlichen und einen adoptirten (θετός)“. Dasselbe drückt er auch so aus: zwei erkennende und vollkommene Wesen können nicht in Einem Wesen vereinigt sein, oder: zwei vollkommene, d. h. mit allen ihren Attributen ausgestattete Wesen können nicht Eines werden. Aus solchen könne, bemerkt er (ebendas. c. 49), höchstens ein Mensch-Gott, ein ἀνθρωπόθεος entstehen, und ein solches Wesen sei ebenso undenkbar, wie ein Bockhirsch oder ein Minotaurus. Dieses absurde Ergebniss könne man nur durch die Annahme vermeiden, dass Christus zwar einen wahrhaft menschlichen und darum leidensfähigen Leib, ferner eine menschliche Seele gehabt, dass dagegen die Stelle des menschlichen νοῦς oder πνεῦμα bei ihm der Logos vertreten habe. Apollinaris dachte sich also das Wesen des Menschen trichotomisch, sprach aber Christo einen menschlichen Geist ab, und erklärte für das Princip des Erkennens und Handelns in ihm, folglich für das Personbildende, den Logos. Den so beschaffenen Christus bezeichnet er als den ἄνθρωπος ἐπουράνιος, und seine Meinung scheint zu sein, „Christus sei zwar an sich oder latent stets Mensch gewesen, denn der Logos sei Urbild der Menschheit überhaupt und Urmensch; er habe auch stets in seinem Wesen die Potenz oder gar die Bestimmung gehabt, Fleisch zu werden, d. h. ausser jener ewigen Menschheit, die er als Urbild darstellt, die Form der Menschheit, die uns ähnlich ist, sich zu geben, aber die Wirklichkeit dieser Menschwerdung in der Geschichte habe er erst seit seiner wirklichen Geburt aus Maria“ (Dorner, S. 1007). Seinen Hauptsatz begründet er folgendermaassen: 1) betrachte man als Princip des αὐτεξούσιον auch in Christo einen menschlichen Geist, so sei Christus kein himmlischer Mensch, d. h. keine wirkliche Inkarnation Gottes, sondern nur ein ἄνθρωπος ἔνθεος, ein unter der Einwirkung Gottes stehender, von Gott erleuchteter Mensch, also wirklich das, wofür Paulus von Samosata, Photinus und andere Irrlehrer ihn ausgegeben hätten. 2) Sei der νοῦς in Christo ein menschlicher gewesen, so hätte er unser Erlöser nicht sein können, denn er wäre in diesem Falle der Sünde unterworfen gewesen, da der menschliche Geist für sich allein nicht im Stande sei, die Begierden zu beherrschen (ὅπου τέλειος ἄνθρωπος, ἐκεῖ ἁμαρτία, Athan. c. Apoll. 1, 2). Das menschliche Geschlecht, sagt Apollinaris, bedurfte eines unwandelbaren Geistes, der dem Fleische nicht erläge durch die Schwachheit seines Erkenntnissvermögens. 3) Auch in der heiligen Schrift (Joh. I, 14; Phil. II, 7; Röm. VII, 23) sei jene gewöhnliche origenistische Meinung nicht

begründet; denn Joh. I, 14 heisse es: und der Logos ward Fleisch, σάρξ aber bezeichne nicht den menschlichen νοῦς, sondern nur den Leib, allerdings den beseelten Leib; ferner werde Phil. II, 7 Christus nicht schlechthin ein ἄνθρωπος genannt, sondern es heisse dort: ὡς ἄνθρωπος, er sei gleichwie ein Mensch gewesen; namentlich legte er aber 4) darauf Werth, dass nur durch seine Theorie die persönliche Einheit Christi gesichert sei. Diese sei, behauptete er, eine so unbedingte, dass man sich nicht zu scheuen brauche, die Attribute seiner menschlichen und seiner göttlichen Seite mit einander zu vertauschen. Da in dieser Einen φύσις oder Person das Fleisch und die Gottheit völlig geeinigt sei, so könne man sagen: Gott sei geboren und gestorben. Die Kirche, deren Dogma Apollinaris sicherzustellen bestrebt gewesen, stellte ihrerseits demselben den Satz entgegen, Christus sei vollkommner Gott und vollkommner Mensch in Einer Person, und verdammte seine Lehre. Ob dieselbe schon von der Synode zu Alexandrien 362 verworfen wurde, welche erklärte, der Logos habe nicht bloss einen menschlichen Leib, sondern auch eine menschliche Seele angenommen, ist freilich ungewiss, da diese Erklärung vielleicht nur gegen die Arianer gerichtet war und gar nicht feststeht, wann Apollinaris zuerst offen hervortrat. Sicher dagegen ward derselbe 374, 376 und 380 von mehreren römischen, namentlich aber von der zweiten ökumenischen Synode (381) mit dem Anathema belegt. Je weniger aber die orthodoxen Kirchenlehrer seinen Lösungsversuch gutheissen konnten, desto mehr bedurfte es einer anderweitigen Lösung des Problems, und bei dieser trat zu Tage, dass die kirchlichen Gegner des Arianismus und des Apollinarismus zwar in der allgemeinen Thesis: ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτήρ, οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος (Greg. Naz. or. 51), keineswegs aber in der Bestimmung der Art und des Grades der Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur einig waren. Es herrschten darüber zwei sehr weit von einander abweichende Ansichten, deren Vertreter einerseits die alexandrinischen, andererseits die antiochenischen Theologen waren, und zwar namentlich einerseits Athanasius, mit dem im Wesentlichen Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa übereinstimmten, andererseits Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsvestia. Jene, die Alexandriner, betonten die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, und zwar mit Hervorhebung der Gottheit, dergestalt, dass die angeblich in voller Integrität vorhandene Menschheit thatsächlich zu einer blossen Erscheinungsform, ja zu einem blossen Accidens herabsank. Die Antiochener betonten den Unterschied in der Einheit, und zwar dergestalt, dass die Menschheit nicht minder, als die Gottheit zur Anerkennung kam. Die die alexandrinische Ansicht vertretenden Theologen identificirten den Sohn Gottes und den Sohn der Maria unmittelbar, die göttliche Seite und die menschliche Seite Christi confundirten sie zwar nicht schlechthin, aber sie unterschieden sie im Grunde nur in abstracto, und nahmen in concreto nicht zwei Naturen an, sondern lehrten Eine fleischgewordene Natur des Gott-Logos (μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην), und dieser war ihnen der Träger nicht nur derjenigen Prädicate, welche schon an und für sich nur Attribute der Gottheit sein können, sondern auch derjenigen, welche an und für sich nur menschlichen Wesen beigelegt werden können, wie namentlich das Geborenwerden, das Leiden und das Gekreuzigtwerden. Sie nahmen also keinen Anstand, von der Maria als der Gottesgebärerin und von einem gekreuzigten Logos, von einer Maria θεοτόκος und von einem λόγος σταυρωθείς zu reden. Während Athanasius und die übrigen Anhänger der alexandrinischen Ansicht hiernach eine ἕνωσις φυσική der menschlichen und göttlichen Seite ausdrücklich lehrten, leugneten dagegen die Antiochener eine solche, drangen auf eine klare Unterscheidung der beiden Naturen und vermieden es, die Prädicate der menschlichen Natur ohne Weiteres

auf die göttliche zu übertragen und vice versa. Die beiden Schriften, in denen Diodor von Tarsus seine Christologie entwickelte, sind betitelt — die eine: *πρὸς τοὺς συνουσιαστάς*, d. h. gegen die Apollinaristen, die andere: *περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*. Marius Mercator und Leontius Byzantinus haben uns von ersterer Schrift einige Fragmente überliefert (vgl. die Ausg. des Mar. Mercat. von Baluze p. 349 ff. und Canisii lection. antiquae ed. Basnage I, p. 591 ff.). Der Logos wohnte nach Diodor in dem Menschen Jesus als in seinem Tempel oder in seinem Kleide. Danach war — scheint es — der Logos in keiner anderen Weise in Jesus, als in den Propheten. In Wahrheit unterscheidet aber Diodor die Propheten und Christus insofern, als er sagt, in Letzterem habe der Logos nicht nur momentan, sondern beständig und in ungetheilter Fülle gewohnt, und wegen dieser innigen Verbindung dürfe man auch den Sohn Davids oder der Maria Sohn Gottes nennen. Die Anbetung gebühre auch dem Letzteren; dabei müsse man sich aber des Unterschiedes Beider dennoch bewusst bleiben. Wir beten den Tempel an, sagt er, wegen dess, der in ihm wohnt, die Knechtsgestalt, weil sie die Gestalt Gottes ist, den Angenommenen wegen dessen, der ihn annahm. Im Wesentlichen dieselbe Lehre finden wir bei Theodor von Mopsvestia, nämlich in der Schrift de incarnat. filii dei, deren noch vorhandene Fragmente Fritzsche gesammelt hat (s. oben S. 156), und in dem Glaubensbekenntniss desselben, welches sich unter den Acten der ephesinischen Synode befindet (bei Mansi T. IV, p. 1347). Der Gottlogos, sagt er dort, habe einen vollkommenen Menschen aus dem Geschlechte Abrahams und Davids, der gleicher Natur war mit denen, von welchen er abstammte, angenommen (*εἴληφε*) und ihn mit sich auf eine geheimnissvolle Weise verbunden (*συνῆψεν ἑαυτῷ*). Diesen Menschen habe er mit sich in den Himmel erhoben, wo er zur Rechten Gottes sitze, und er werde daselbst mitangebetet wegen seiner untrennbaren Verbindung mit der göttlichen Natur (*ἀχώριστος πρὸς τὴν θείαν φύσιν συνάφεια*). Es seien nicht zwei Söhne oder Herren, sondern Ein Herr Jesus Christus, der seinem Wesen nach Gottes Sohn sei, mit dem der Mensch Jesus verbunden und so der Gottheit und Würde des Sohnes theilhaftig geworden sei. Eine Vergleichung dieser antiochenischen Christologie mit der der alexandrinischen Theologen ergiebt, dass die erstere zwar in höherem Grade mit der beiden gemeinsamen Anerkennung der wahren Menschheit Christi Ernst macht, als die letztere, dass sie aber insofern hinter derselben zurückbleibt, als sie über das blosse Nebeneinander der beiden Naturen im Grunde nicht hinauskommt. Die Christologie der occidentalischen Theologen war aber im Allgemeinen eine sehr unentwickelte, und wenn wir von Hilarius Pictaviensis und Augustin absehen, keine selbstständige. Hilarius drang darauf, dass man Göttliches und Menschliches in Christus sorgfältig auseinander halte, aber nicht minder entschieden auf Anerkennung der Einheit seiner gottmenschlichen Person. Eigenthümlich ist ihm der Gedanke, dass Christi Seele und gewissermaassen auch Christi Leib nicht der Maria entstammten, sondern dass er die Seele aus sich, den Leib durch sich gehabt, dass aber dennoch seine Seele den Seelen der Menschen wesensgleich gewesen sei. Was er über die menschliche Niedrigkeit und das Leiden des Erlösers sagt, nämlich dass er zwar gegessen und getrunken habe, dass er aber der Nahrung keineswegs bedurft habe, dass er zwar wirklich gelitten, aber keinen Schmerz gefühlt habe, alles dieses erinnert an die Christologie des Clemens von Alexandrien (de trin. X, 15 ff.). Der römische Bischof Julius, von welchem wir noch einen Brief haben, dessen Aechtheit ohne allen Grund bezweifelt worden ist, legt in diesem dem Erlöser nur Eine gottmenschliche Natur bei, und darin ist wohl der Einfluss des Athanasius auf ihn zu erkennen, mit dem er befreundet war. Dagegen reden Ambrosius und Augustin von zwei Naturen, und bezeichnen Christus als wahren Gott

und wahren Menschen, aber freilich in Einer Person (Ambros. de incarnationis dominicae sacramento cap. 3; Augustini epistol. 137, §. 9; de civ. dei X, c. 29; Enchiridion ad Laurent. c. 34—38). Wie sich die Seele mit dem Körper zu Einer Person verbinde, sagt Augustinus, so dass Ein Mensch entstehe, so habe sich Gott mit dem Menschen zu Einer Person vereinigt. Derselbe bedient sich dabei zuweilen des später von der Kirche verworfenen Ausdrucks mixtura, redet also von einer Vermischung beider Naturen, ohne jedoch die Vorstellung mit diesem Ausdruck zu verbinden, welche man später mit demselben verband. Dass er aber trotz seiner Anerkennung zweier Naturen in Christus keineswegs gänzlich auf der Seite der antiochenischen Theologen stand, geht daraus hervor, dass auch er den Ausdruck, dass Maria Gott geboren habe, dass sie *θεοτόκος* sei, nicht verwarf, sondern billigte. Im Jahr 426 kam ein gallischer Mönch Leporius nach Africa; derselbe war, weil er den Ausdruck, dass Gott aus der Maria geboren sei, verworfen hatte, aus seinem Vaterlande vertrieben worden. Augustinus suchte diesen Mönch mit den gallischen Bischöfen auszusöhnen, und es gelang ihm, diese Aussöhnung zu bewirken, indem er den Leporius zu einem Widerruf seiner angeblich anstössigen Lehre vermochte.

§. 43. Der nestorianische und der eutychianische Streit. Infolge der Bedenken, welche der aus der antiochenischen Schule hervorgegangene, 428 auf den Stuhl von Constantinopel berufene Metropolit Nestorius hier zunächst gegen die üblich gewordene Bezeichnung der Maria als der „Gottesgebärerin" erhob, wurde, da der alexandrinische Metropolit Cyrill seinem Nebenbuhler mit Erfolg entgegentrat, was bis dahin lediglich zwischen jenen beiden Schulen streitig gewesen war, Gegenstand einer theologisch-kirchlichen Controverse. Die dritte ökumenische Synode zu Ephesus 431, welche den Nestorius verurtheilte, dem Cyrill hingegen beitrat, vermochte nicht, über die dogmatische Frage eine definitive Entscheidung und Einigung herbeizuführen; mehr gelang diess einer abgesehen von der Zulassung des Ausdrucks „Gottesgebärerin" antiochenisch gefärbten Eintrachtsformel vom Jahr 433. Zwar versuchte noch 449 die sogenannte Räubersynode zu Ephesus, der alexandrinischen Christologie in der Fassung des Archimandriten Eutyches, welcher vom Zeitpunkt der Vereinigung des Logos mit dem Fleische an nur Eine (die göttliche) Natur Christi gelten lassen und die Leugner der Wesensgleichheit seines Leibes mit dem unserigen nicht verdammen wollte, zum Siege zu verhelfen. Indessen die (vierte ökumenische) Synode zu Chalcedon 451 hat in thesi mit dem Eutychianismus den alexandrinischen Monophysitismus endgültig beseitigt (freilich ohne die Verwerfung des Nestorius rückgängig zu machen), indem sie bekennt „*ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον*".

Die äussere Veranlassung des nestorianischen Streites war (nach Socr. VII, 32) folgende: Nestorius, geb. in der syrischen Stadt Germanicia, ein Schüler des Theodor

von Mopsvestia, zuerst Presbyter in Antiochien, dann im Jahr 428 auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel berufen, nahm daran Anstoss, dass in dieser Stadt, wo damals die alexandrinische oder ägyptische Anschauung von der Person Christi die herrschende war, die Geistlichen sich in ihren Predigten nicht selten des Ausdruckes Maria θεοτόκος bedienten. Ein von ihm mitgebrachter Presbyter, Namens Anastasius, huldigte gleichfalls der von Nestorius vertretenen antiochenischen Anschauung und gab dieser in einer Predigt dadurch einen Ausdruck, dass er erklärte, man solle die Maria lieber χριστοτόκος anstatt θεοτόκος nennen. Diess erregte grosses Aufsehen; Nestorius aber sah sich veranlasst, den ihm gleichgesinnten Presbyter gegen die wider ihn gerichteten Angriffe zu vertheidigen. Zu diesem Zweck hielt er drei Reden, welche uns durch Marius Mercator aufbewahrt sind (vgl. die Ausg. des Mar. Merc. von Baluzius p. 53). Sie verfehlten aber insofern ihren Zweck, als ein Theil des Klerus von Constantinopel, welcher die Ernennung des Nestorius zum Bischof von Anfang an nicht gern gesehen hatte, aus dem Inhalt dieser Reden nunmehr Anklagen gegen ihn selbst schmiedete und ihn beschuldigte, dass er die wahre Gottheit Christi leugne. Die Gegner folgerten diess aus der Erklärung des Nestorius, dass Maria nur den Menschen, der das Werkzeug der Gottheit war, geboren habe, und daraus, dass Nestorius auf die sorgfältige Unterscheidung des Menschlichen und Göttlichen in Christus Werth legte. Obgleich es nun dieser Partei, an deren Spitze ein Presbyter Namens Proclus stand, gelang, das Volk und die Geistlichen von Constantinopel gegen Nestorius aufzureizen, so würde doch dieser Streit eine rein locale Bedeutung behalten haben, wenn sich nicht Cyrill, der Bischof von Alexandrien, in denselben gemischt hätte. Dieser trat theils auf Grund seiner persönlichen Ueberzeugung, theils aus anderen minder ehrenwerthen Gründen als heftiger Gegner des Nestorius auf und wusste die ägyptischen Mönche sowie den byzantinischen Hof gegen diesen einzunehmen, obgleich der Kaiser selbst sich anfangs dem Beschuldigten günstig zeigte. Die Aufforderung, welche er an Nestorius selbst richtete, seine Irrlehre zu widerrufen, hatte nur den Erfolg, dass dieser seinerseits den Cyrill der Vermischung des Göttlichen und Menschlichen in Christus und des Apollinarismus beschuldigte. Cyrill gewann aber auch den römischen Bischof Coelestinus für seine Ansicht. Als dieser nun seine Missbilligung der Lehre des Nestorius aussprach, erklärte sich letzterer bereit, den Ausdruck Maria θεοτόκος, falls derselbe richtig gedeutet werde, sich gefallen zu lassen. Diese Erklärung wurde aber für nicht genügend gehalten, und zumal, da Nestorius eine Anzahl aus dem Abendland vertriebener Pelagianer freundlich aufgenommen hatte, nahm eine römische Synode im Jahr 430 Veranlassung, die Lehre desselben zu verdammen. Das Gleiche that in demselben Jahre eine alexandrinische Kirchenversammlung, und im Namen dieser verlangte Cyrill von Neuem von Nestorius einen Widerruf. Dem Schreiben, welches er im Auftrage jener Versammlung an Nestorius richtete, hängte er zwölf sogenannte Anathematismen an, in denen er die Hauptsätze der antiochenischen Christologie der Reihe nach verdammte. Diese Anathematismen waren in einem so schroffen Tone abgefasst, dass sie bei den zahlreichen orientalischen Freunden des Nestorius und seiner dogmatischen Ansicht grosses Aufsehen erregten und selbst einen der Gemässigteren unter diesen, den Theodoret von Kyros, veranlassten, Gegenschriften zu verfassen (Theodoret. opp. ed. Schulze, T. IV, p. 1288, T. V, p. 1—68). Namentlich that diess aber Nestorius selbst, welcher den zwölf Anathematismen Cyrills zwölf andere entgegenstellte, in denen er die Hauptsätze der alexandrinischen Christologie der Reihe nach verdammte. Um dem Streit ein Ende zu machen, berief Theodosius II. auf das Pfingstfest 431 eine allgemeine Kirchenversammlung nach Ephesus, die

dritte ökumenische Synode. Gegenstand des Streites war die Art des Verhältnisses der menschlichen und göttlichen Seite in Christus und der Grad der Innigkeit dieses Verhältnisses. Cyrill lehrte eine φυσικὴ ἕνωσις, Nestorius eine σχετικὴ ἕνωσις der beiden Naturen, d. h. er lehrte: dass beide Naturen für den Zweck der Erlösung zu einem unauflöslichen Verhältniss (σχέσις) vereinigt seien; nach Nestorius war also die Einheit des Menschlichen und Göttlichen in Christus nur eine relative, er bezeichnete sie daher noch häufiger mit dem Ausdruck συνάφεια, d. h. Verbindung oder Zusammenhang, als mit dem Ausdruck ἕνωσις. Die göttliche Natur, lehrte er, hatte die menschliche angenommen und wohnte in ihr, wie in einem Tempel. Die Verbindung beider war zwar einerseits eine sehr enge, beide waren stets zusammen und wirkten zusammen; daher gewissermaassen und mittelbar die Prädicate und Eigenschaften der einen auch Prädicate und Eigenschaften der anderen waren; andererseits waren aber beide nicht wirklich eins geworden, sondern in der Vereinigung behauptete sich jede der beiden Naturen als eine besondere. Zwar fand ein gewisses Verhältniss der ἀντιμετάστασις (eine Art von gegenseitigem Tausch der Eigenschaften) zwischen beiden Naturen statt; aber diess gilt keineswegs von allen Prädicaten, namentlich gilt es nicht von den Prädicaten, welche die Lebensgeschichte Christi betreffen, von den sogenannten εὐαγγελικαὶ καὶ ἀποστολικαὶ περὶ τοῦ κυρίου φωναί. Denn geboren werden, leiden und sterben konnte Christus nur nach seiner menschlichen Natur; als Gottlogos ist Christus des Leidens nicht fähig, weil Unleidensfähigkeit mit zum Begriff der Gottheit überhaupt gehört. Obgleich der Logos den Werth und die Wirkung des Leidens erhöhte, insofern er mit dem leidenden Menschen Jesus verbunden war, so war doch der Leidende selbst eben nur dieser letztere. Und andrerseits hat auf göttliche Verehrung Christus unmittelbar nur als Logos Anspruch; nur insofern der Gott Logos dem Tempel, in dem er wohnte, und dem Kleide, welches er angezogen, von seiner Würde mittheilte, darf und muss sich die Verehrung auch auf die menschliche Natur erstrecken. Viel inniger stellte sich die Einheit beider Naturen Cyrillus vor. Nach ihm war Gott wirklich Mensch geworden, so dass die σάρξ ihm, dem Gottlogos, selbst angehörte, nicht einem mit ihm verbundenen Menschen neben ihm; daher er im zweiten seiner Anathematismen die verdammt, welche nicht bekennen, σαρκὶ καθ᾽ ὑπόστασιν ἡνῶσθαι τὸν λόγον, ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός, τὸν αὐτὸν δηλονότι θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον. Seit der Menschwerdung des Gottlogos kann von einer Zweiheit des Wesens Christi nicht mehr die Rede sein. Daraus ergibt sich von selbst, dass sowohl die an sich menschlichen, als auch die an sich göttlichen Eigenschaften und Prädicate unmittelbar und durchgängig Ein identisches Subject haben, nämlich dem Gottmenschen zukommen, und sich nicht nach zwei Seiten hin vertheilen lassen, da ja eben nur Eine gottmenschliche Natur existirt, nicht eine göttliche und menschliche. An die Stelle der nestorianischen διαίρεσις τῶν ἰδιωμάτων tritt hier eine unbedingte κοινότης, an die Stelle der nestorianischen relativen communicatio idiomatum eine communio idiomatum; die gegenseitige Vertauschbarkeit der Prädicate ist nach Cyrill eine unbedingte. Demnach wurde also der Logos geboren, litt und starb; denn die gesammte Menschennatur mit Ausnahme natürlich der Sünde war nicht etwas äusserlich Angenommenes, sondern war die andere Natur des Logos selber, nachdem sich dieser seines blossen Gottseins entäussert hatte. Man muss allerdings, wenn man vom Logos sagt, er wurde geboren, er litt, er starb, hinzusetzen: κατὰ σάρκα, aber das heisst nicht, er war mit einem Menschen, der geboren ward und litt, verbunden, sondern mit der σάρξ ist etwas gemeint, was Eigenthum des Logos selbst ist. Die Verehrung aber, an sich ein Prädicat der Gottheit, gilt unmittelbar dem ganzen Christus, der ja nicht bloss

ein Organ des Logos ist, sondern der fleischgewordene Logos selbst. Die Argumente waren auf Seiten des Nestorius hauptsächlich von der Gottesidee überhaupt hergenommen, auf Seiten des Cyrill mehr von der Nothwendigkeit, aus der Einheit der Person Christi und aus der Gottheit Christi eine Wahrheit zu machen. Und zwar machte Nestorius gegen des Cyrillus Annahme einer φυσικὴ ἕνωσις geltend, dass dieselbe nur dann denkbar sei, wenn Gott sich entweder ins Fleisch verwandelt habe oder sich mit dem Fleische vermischt habe. Aber sowohl die ἀλλοίωσις, als auch die κρᾶσις widerspreche dem Wesen der Gottheit. Denn im Begriffe der Gottheit liege die Unveränderlichkeit und die Unterschiedenheit von, sowie die Unvermischbarkeit mit allem Creatürlichen und Menschlichen. Indem sich Cyrill gegen diese Einwendungen vertheidigte, hob er hervor, dass nur durch seine Theorie eine Trennung (διαίρεσις) beider Naturen ausgeschlossen werde. Gegen den Einwurf, dass die φυσικὴ ἕνωσις der Naturen eine Veränderung des Gott-Logos in sich schliesse, machte er geltend, dass es ja von Ewigkeit her die Bestimmung des Logos gewesen sei, dereinst in's Fleisch einzugehen. Eine Verwandlung des Logos in's Fleisch schliesse aber die Natureneinheit nicht in sich, denn es werde ja nicht behauptet, dass derselbe in's Fleisch übergehe, sondern nur, dass er in dasselbe eingehe und sich desselbigen theilhaftig mache. Wenn man dagegen mit Nestorius einen blossen Zusammenhang beider Naturen annehme, so sei die Einheit der Person in Frage gestellt. Unmöglich könne Christus als Eine Person subsistiren, wenn nicht nur zwei Naturen in ihm wären, sondern auch zwei verschiedene Naturen in ihm wirkten und wenn sich die ihm beiwohnenden Eigenschaften und Prädicate auf zwei verschiedene Subjecte vertheilten. Ja die Fähigkeit, unsere Erlösung zu wirken, könne Christus überhaupt nicht gehabt haben, wenn nicht der ganze Christus Gott war, wenn nicht das ganze Werk, das Leben, Leiden und Sterben Christi, Werk des Logos war. Nach Nestorius dagegen genügte es, wenn der Logos nur die Kraft zur Erlösung hergab, das Subject derselben konnte, ja musste ein menschliches sein. Auf der Synode nun behandelte Cyrill den Nestorius von vornherein nicht als einen coordinirten Gegner, sondern als einen Angeklagten, und wusste sogleich am ersten Tage die Verurtheilung und Absetzung desselben durchzusetzen, vor Ankunft der syrischen Bischöfe, an deren Spitze Johannes von Antiochien stand und welche die Hauptstütze des Nestorius waren. Als aber die Syrer angelangt waren, erkannten sie diesen Beschluss nicht an, traten ihrerseits zu einer Synode zusammen und sprachen vielmehr über Cyrill die Absetzung aus. Obgleich nun die demnächst erscheinenden Legaten des römischen Bischofs, welche sich als Schiedsrichter gerirten, auf die Seite des Cyrill traten, so war damit der Sieg dieses Letzteren doch noch keineswegs gesichert. Vielmehr erklärte der Kaiser, an den sich beide Parteien gewandt hatten, die Beschlüsse des Concils für ungültig, forderte die Bischöfe auf, vorläufig noch in Ephesus zu bleiben, und versuchte sodann die Lösung der Schwierigkeiten dadurch herbeizuführen, dass er die persönliche und die sachliche Seite des Streites von einander trennte, die Absetzung sowohl des Cyrill, als des Nestorius anerkannte, die Versammlung dem persönlichen Einflusse der beiden Parteihäupter entzog und sie aufforderte, eine Vereinigung herbeizuführen. Hierauf zog sich Nestorius in ein Kloster bei Antiochien zurück; der ägyptischen Partei aber gelang es allmählich, den Hof für sich einzunehmen und die Wiedereinsetzung des Cyrill in sein Bisthum durchzusetzen. Jedoch betrachtete der Kaiser die dogmatische Frage immer noch als unentschieden und war auch nach Entlassung der ephesinischen Synode fortwährend darauf bedacht, eine Ausgleichung herbeizuführen. Diese kam im Jahr 433 zu Stande, nämlich durch einen Compromiss.

Schon während der Synode hatte die antiochenische Partei dem Kaiser ein vermittelnd gehaltenes Symbol vorgelegt, für dessen Verfasser man gewöhnlich den Theodoret hält. Dieses Symbol bildete nunmehr die Grundlage der Vereinigung. Johannes von Antiochien gab nämlich insofern nach, als er von seiner früheren Forderung, Cyrill solle seine Anathematismen widerrufen, abstand und (seinen früheren Freund) den Nestorius jetzt fallen liess, d. h. die zu Ephesus beschlossene Absetzung und Verdammung desselben nachträglich anerkannte; ferner erklärte er jetzt die bis dahin nicht anerkannten, von der Partei des Cyrill vorgenommenen Ordinationen anerkennen zu wollen. Cyrill dagegen gab insofern nach, als er jenes vermittelnde Symbol, obgleich es keineswegs völlig mit seinen Anathematismen übereinstimmte, wirklich unterschrieb.

Das Symbol selbst, über welches man sich einigte (Mansi V, 305), war im Wesentlichen des Inhaltes, dass in dem Einen Christus zwei Naturen geeinigt seien, dass unter Voraussetzung der gehörigen Unterscheidung beider Naturen der Ausdruck θεοτόκος beizubehalten sei, insofern der Gottlogos Fleisch und Mensch geworden sei und von der Empfängniss selbst an den aus ihr angenommenen Tempel mit sich vereinigt habe, und dass von den in den heiligen Schriften dem Erlöser beigelegten Prädicaten die einen auf die eine Einheit bildende Person, die anderen je auf eine der beiden Naturen zu beziehen seien. Dieses Bekenntniss war im Grunde mehr antiochenisch, als alexandrinisch geartet, obgleich es die alexandrinische Ansicht nicht ausdrücklich ausschloss und durch Aufnahme der bei den Alexandrinern beliebten Ausdrücke ἕνωσις und θεοτόκος diesen entgegenkam. Die nächste Folge der Union war zwar nicht ein entscheidender, wohl aber ein vorläufiger und äusserlicher Sieg der alexandrinischen Partei. Denn seit 433 trat der Hof immer mehr auf die Seite des Cyrillus, und als dieser im Jahr 444 gestorben war, fand er in Dioscurus einen ihm in jeder Beziehung ähnlichen Nachfolger, der entschlossen war, die Anerkennung der ägyptischen Christologie auch im Orient durchzusetzen, wo der Nestorianismus noch immer viele Anhänger zählte. In der That gelang es ihm, mehrere der angesehensten orientalischen Bischöfe, namentlich den Theodoret von Kyros und den Ibas von Edessa beim Hofe zu verdächtigen; aber gerade, als der Zeitpunkt der völligen Niederlage der Gegenpartei gekommen zu sein schien, trat ein Umschwung ein. Diesen Umschwung führte der eutychianische Streit herbei. Eutyches selbst, Archimandrit eines nahe bei Constantinopel gelegenen Klosters, ein gutmüthiger, aber beschränkter Mönch, damals schon hochbetagt, war schon im ersten Stadium der christologischen Händel ein eifriges Werkzeug der cyrill'schen Partei gewesen; er hatte aber früher kein Aufsehen erregt. Als er jedoch die alexandrinische Ansicht auf die Spitze trieb, erregte er selbst bei seinen Parteigenossen Anstoss. Er wurde von Eusebius, Bischof von Dorylaeum, wegen seiner angeblich blasphemischen und sich gegen die Autorität der Väter auflehnenden Lehre, bei Flavian, dem Patriarchen von Constantinopel, verklagt, und dieser, ein gemässigter Anhänger der antiochenischen Christologie, sah sich genöthigt, ihn im Jahr 448 vor eine constantinopolitanische Synode zu laden. Welcher Lehre Eutyches huldigte, geht theilweise aus dem Glaubensbekenntniss hervor, welches er auf dieser Synode ablegte. Es lautete folgendermaassen: *Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγεννῆσθαι τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ.* Dieses Bekenntniss erregte Anstoss, obgleich es im Grunde über die Lehre des von der Versammlung für rechtgläubig erklärten Cyrill nicht hinausging; noch bedenklicher aber erschien es, dass Eutyches die Homousie des Leibes Christi mit dem unserigen nicht anerkennen wollte. Der Synode zu Gefallen liess er sich freilich zur Anerkennung derselben herbei, jedoch mit der Erklärung, dass er diejenigen,

welche die Homousie leugneten, nicht verdammen könne. Aus diesem Grunde und weil er nicht auch nach der Einigung zwei Naturen anerkannte, wurde er als Valentinianer und Apollinarist excommunicirt (vgl. die Acten des chalcedon. Concils bei Mansi Bd. VI, p. 649 f.). Eutyches setzte jedoch durch, dass auf kaiserlichen Befehl im Jahr 449 eine Commission untersuchen musste, ob die Synode, welche ihn verurtheilt hatte, streng nach den Kirchengesetzen verfahren sei. Als aber diese Commission letztere Frage im Wesentlichen bejahte, begann er in Gemeinschaft mit Dioscurus theils in Briefen an den Kaiser, sowie an den römischen und an andere Bischöfe, theils auf andere Weise für die Berufung eines neuen ökumenischen Concils zu wirken. Sowohl Flavian als auch der römische Bischof Leo thaten ihr Möglichstes, um die Berufung des in Anregung gebrachten Concils zu hintertreiben, dennoch kam es zu Stande. Auch der Versuch Leo's, den Streit durch seinen berühmt gewordenen Lehrbrief an den Flavian (s. denselben in Leonis opp. ed. Baller. ep. 28, bei Mansi V, 1359) zu schlichten, misslang vorläufig gänzlich, und im August 449 wurde die Synode zu Ephesus unter dem Vorsitz des Dioscurus wirklich eröffnet. Wegen der beispiellosen Rohheit, mit welcher dieser nebst seinem Anhang verfuhr, erhielt dieselbe später den Namen *σύνοδος ληστρική*, Räubersynode. Ihre wichtigsten Beschlüsse lauteten auf Aufhebung des früher gegen Eutyches gefällten Verdammungsurtheils und Absetzung des Flavian, Theodoret und Ibas. Ein neues Symbol wurde nicht aufgestellt, aber alle Neuerungen gegen die dem Cyrill günstigen Beschlüsse der früheren ephesinischen Synode von 431 wurden auf's strengste verboten (Mansi VI, 593 f.). Als jedoch 450 Kaiser Theodosius II. starb, und ihm Pulcheria und deren Gemahl Marcianus folgten, musste die durch die Räubersynode zur Alleinherrschaft gelangte ägyptische Lehrform bald wieder einer anderen weichen. Der Kaiser und der römische Bischof waren jetzt einig in dem Wunsche, durch ein neues wirklich ökumenisches Concil die Folgen der Räubersynode rückgängig zu machen. Dasselbe ward im October 451 zu Chalcedon eröffnet. Die Partei, welche das Uebergewicht hatte, war die orientalische, auf deren Seite auch Leo's Legaten standen. Dioscur wurde verurtheilt, Cyrill als rechtgläubig anerkannt, der behufs Erläuterung der streitigen Lehre aufgestellten Formel aber theils die Eintrachtsformel vom Jahr 433, theils jener (449 verfasste) Lehrbrief Leo's an den Flavian zum Grunde gelegt. In dem Letzteren war im Gegensatz zum Eutychianismus die Lehre von zwei Naturen in Einer Person entwickelt, und in dogmatisch nicht sehr scharf ausgeprägten, aber klaren Ausdrücken dargelegt, wie beide Naturen in der Vereinigung ihre Eigenschaften behalten, aber nie getrennt, sondern stets vereint wirken. In Uebereinstimmung mit diesem Briefe und mit jener Eintrachtsformel wurde nun festgesetzt, man solle — unter Beibehaltung des Ausdrucks *Μαρία θεοτόκος* — bekennen „Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingebornen, in*) zwei Naturen ohne Vermischung, ohne Verwandlung, ohne Trennung, ohne Sonderung erkannt, so dass um der Vereinigung willen der Unterschied der Naturen nicht aufgehoben ist, sondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden Naturen bewahrt wird und beide in Eine Person und Hypostase zusammengehen“ u. s. w. (Mansi VII, 116: *Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ*

*) *ἐν δύο φύσεσιν*, nicht *ἐκ δ. φ.* ist richtige Lesart; s. darüber Hefele, Conciliengesch. II, 451, No. 3.

ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν, δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν, ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐκ δύο φύσεων (leg. ἐν δύο φύσεσι) ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε, καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον).

Ueber den nestorianischen und den eutychianischen Streit vgl. namentlich Baur und Dorner (s. oben S. 194), über den Nestorianismus ausserdem: P. E. Jablonski, exercitatio historico-theologica de Nestorianismo, Berl. 1724; über die einschlägigen Kirchenversammlungen Hefele's Conciliengeschichte, Bd. II.

§. 44. Die Monophysiten und der Dreikapitelstreit.

Im Anschluss an Eutyches oder doch an die ursprüngliche Ansicht Cyrills hielt die ägyptische Partei auch nach dem chalcedonensischen Concil an der Lehre fest, in dem menschgewordenen Christus sei nur Eine Natur anzunehmen. Dieselbe heisst seitdem im engeren Sinne die monophysitische. Die Versuche der byzantinischen Kaiser, sie durch Zugeständnisse für die am chalcedonensischen Decret festhaltende Staats- und orthodoxe Kirche wiederzugewinnen, unter denen des Zeno Isauricus Henotikon (482) und Justinian's Verurtheilung der „drei Kapitel" (544) am meisten hervorragen, blieben erfolglos, obgleich die (fünfte ökumenische) Synode zu Constantinopel 553 dieser Verurtheilung beitrat, und die 536 begonnene Organisation monophysitischer Separatkirchen (einer koptischen oder ägyptisch-abessinischen, einer syrischen und einer armenischen) wurde nicht wieder rückgängig gemacht.

Durch die chalcedonensische Synode war der christologische Streit in den Augen der christlichen Mehrheit, sowie der Staatsgewalt erledigt. Indessen eine grosse, besonders in Aegypten mächtige Partei unterwarf sich derselben nicht, hielt vielmehr an dem athanasianisch-cyrillschen Bekenntniss (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) fest. Sie heisst, weil sie diess eben auch nach kirchlicher Feststellung des Dyophysitismus that, κατ' ἐξοχήν die monophysitische (Μονοφυσῖται). Wie Eutyches liess sie eine gewisse Unterscheidung der göttlichen und menschlichen Prädicate zu und räumte ein, dass in abstracto (θεωρίᾳ μόνῃ) und vor der Inkarnation zwei Naturen in Christo zu unterscheiden seien, m. a. W., dass er aus (nur nicht, dass er in) zwei Naturen bestehe. Im Uebrigen lehnte aber die Mehrheit den Eutychianismus ab, sowohl den vermeintlichen, d. h. den dem Eutyches fälschlich schon bei Lebzeiten schuldgegebenen nackten Doketismus, als auch den wirklichen, d. h. die (wenigstens ursprünglich) von demselben vertretene Leugnung der Wesensgleichheit Christi mit uns nach dem Fleische. Für die Möglichkeit, Christum μία φύσις zu nennen, obwohl Göttliches und Mensch-

liches in ihm ohne Verwandlung vereinigt sei, beriefen sich die Monophysiten darauf, dass auch jeder Mensch, der doch aus Seele und Leib bestehe, *μία φύσις* genannt werde. Alles diess gilt indessen ohne Einschränkung nur von den älteren (freilich nachchalcedonensischen) Monophysiten und von der Mehrzahl derselben, während namentlich seit der Regierung Kaiser Justinus I. (518—527) auf dem gemeinsamen Grunde der Ablehnung des Chalcedonense keimartig und sporadisch schon früher vorhanden gewesene Gegensätze inmitten derselben zu Tage traten, denen gegenüber vorstehende Characteristik nur eine relative Geltung behaupten kann. Gegenstand des inneren Streites war hauptsächlich der Grad der Wesensverschiedenheit des Leibes Christi von dem unserigen. Das namhafteste Parteihaupt der schrofferen Monophysiten, welche sich wirklich an Eutyches anschlossen, war in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts Julianus, weiland Bischof von Halicarnass. Dieser lehrte, Christus habe einen solchen Leib gehabt, wie Adam vor dem Fall, in seiner Vereinigung mit der Gottheit sei derselbe von den Bedürfnissen und sinnlichen Affectionen der menschlichen Natur völlig frei gewesen, er habe zwar Hunger und Durst gelitten, aber nicht vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit, sondern freiwillig, ja sein Leib sei dem Absterben nicht ausgesetzt gewesen (*ἄφθαρτον*). Die Julianisten galten wegen dieser Lehre bei ihren Gegnern als Doketisten und wurden *ἀφθαρτοδοκῆται* oder *φαντασιάσται* genannt (eine Zeit lang auch Gajaniten nach einem Parteibischof Gajanas in Alexandrien). Eine Fraction derselben mochte sich aber selbst bei der Unverweslichkeit des Leibes Christi nicht beruhigen und schritt zu der Lehre fort, derselbe sei sogar unerschaffen gewesen (daher *ἀκτιστηταί* genannt, während sie ihre Gegner als *κτιστολάτραι* „Verehrer von etwas Geschaffenem“ bezeichnete). Auch dieses Extrem wurde aber noch überboten durch den alexandrinischen Sophisten Stephanus Niobes (in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts), welcher auch in abstracto nicht den mindesten Unterschied göttlicher und menschlicher Eigenschaften in der Einen Natur Christi zugeben wollte und erklärte, entweder müsse man vollkommene Einheit festhalten oder, wenn Verschiedenheit in Christo angenommen werde (chalcedonensisch), auch eine Zweiheit der Naturen einräumen.

Den Julianisten gegenüber standen die zahlreicheren Anhänger des Severus, ehemaligen (s. 513) Bischofs von Antiochien, welcher der hervorragendste Vertreter des gemässigten Monophysitismus war und sich zwar an Cyrill, aber nicht an Eutyches anschloss. Er gab zu, dass die Elemente, aus welchen die Einheit geworden sei, auch nach der Einigung unvermindert und unverändert blieben, nur sollen die Substrate der Eigenschaften beider Naturen nicht mehr als für sich bestehend betrachtet werden, sondern die Monaden bilden eine „*σύνθεσις*“, und alle Idiome haben ihre Subsistenz in dieser Einen zusammengesetzten Natur (Severus contra Joann. Grammaticum lib. II, c. 1, bei Galland. XII, 735: *καὶ τῶν ἐξ ὧν ἡ ἕνωσις μενόντων ἀμειώτων καὶ ἀναλλοιώτων, ἐν συνθέσει δὲ ὑφεστώτων καὶ οὐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις*). Diess drückte er, sich anlehnend an einen Satz des Pseudodionysius Areopagita, auch so aus (Sever. epist. ad Joannem ducem in Maji collect. VII, 1, 71): *τὸν ἀνδρωθέντα θεὸν μίαν ὁμολογοῦμεν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν*. Das *σῶμα* Christi hielten die Severianer im Widerspruch mit den Julianisten (von denen sie desshalb *φθαρτολάτραι*, corrupticolae, genannt wurden) für *φθαρτόν*. Eine Ausdehnung der hiermit ausgesprochenen Homousie mit uns auf Christi menschliche Seele gestattete sich aber nur der alexandrinische Diakon Themistius, dessen Anhänger, weil sie demgemäss lehrten, Christus habe als Mensch gewisse Dinge nicht gewusst, von den übrigen Severianern als *ἀγνοηταί* bezeichnet wurden. Sie lehrten zwar: *μία τοῦ λόγου θεαν-*

δρικὴ ἐνέργεια τε καὶ γνῶσις, aber zugleich: τὰ μὲν θεικῶς, τὰ δὲ ἀνθρωπίνως ὁ αὐτὸς ἐνήργησεν (s. d. Fragm. des Themist. in Maji coll. VII, 1, 73).

Weniger entscheidend für die dogmenhistorische Entwicklung, als die eigentlich theologischen Streitverhandlungen zwischen den Monophysiten einerseits, den Anhängern des Chalcedonense andererseits, sowie innerhalb dieser beiden Hauptparteien, war die Politik der byzantinischen Kaiser gegenüber den Monophysiten. Doch ist auch diese nicht ohne dogmengeschichtliches Interesse, insofern sie die theologischen Verhandlungen veranlasste und bedingte, ja dieselben auf manchen Punkten durch Herbeiführung neuer synodaler Dekrete zum kirchlichen Abschluss brachte. Im Allgemeinen war diese Politik auf Wiedergewinnung der Monophysiten für die das chalcedonensische Concil vertretende Staatskirche gerichtet. Als Mittel zum Zweck dienten hin und wieder Gewaltmaassregeln, häufiger jedoch Vermittelungsvorschläge. Die weiteste Verbreitung fand die monophysitische Partei in Aegypten, aber schon bald nach dem chalcedonensischen Concil gelangte sie auch in Palästina und sogar in Antiochien zu bedeutendem Einfluss: in Palästina besonders durch den Mönch Theodosius, dessen Fanatismus (451—453) einen blutigen Volksaufstand herbeiführte; in Antiochien durch den Mönch Petrus fullo (ὁ γναφεύς), welcher (um 470) durchsetzte, dass die auf die Gottheit bezogene monophysitische Formel „der Du unseretwegen gekreuzigt worden bist" in das τρισάγιον der Liturgie eingeschaltet wurde (ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος — ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς — ἐλέησον ἡμᾶς).

In Aegypten stellten sich der Presbyter Timotheus Aelurus (αἴλουρος) und der Diakon Petrus Mongus (μογγός) an die Spitze der aufständischen Monophysiten, welche den Tod des Kaisers Marcian († 457) dazu benutzten, nach Ermordung des orthodoxen Patriarchen Proterius den Ersteren auf den Stuhl von Alexandrien zu erheben. Kaiser Leo I. (457—474) stellte die Ruhe und das Ansehen der Staatskirche äusserlich wieder her. Als es aber dem Basiliscus gelungen war, Zeno Isauricus, den Nachfolger Leo's I., zu verdrängen, kamen die Monophysiten, auf die jener Usurpator sich gestützt hatte und denen zu Gefallen er 476 durch sein ἐγκύκλιον das chalcedonensische Concil verdammte, zur Herrschaft. Diese war freilich von kurzer Dauer; indessen Zeno, der ihr schon 477 ein Ende machte, hielt doch für gerathen, ihnen einigermaassen entgegenzukommen, und überging in seinem 482 erlassenen Henotikon die Frage, ob Eine oder zwei Naturen, mit Stillschweigen. Ὁμολογοῦμεν, lautet die Hauptstelle (Euagr. III, 14), τὸν μονογενῆ τοῦ θεοῦ υἱὸν καὶ θεὸν τὸν κατὰ ἀλήθειαν ἐνανθρωπήσαντα.... τὸν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα.... ἕνα τυγχάνειν καὶ οὐ δύο· ἑνὸς γὰρ εἶναι φαμὲν τά τε θαύματα καὶ τὰ πάθη. Gewinnen liessen sich aber wenigstens die entschiedeneren Monophysiten weder durch diese neutral sein sollende Formel, noch durch die zweideutige Stellung, die das Henotikon gegenüber der chalcedonensischen Synode überhaupt einnahm („πάντα δὲ τὸν ἕτερόν τι φρονήσαντα ἢ φρονοῦντα, ἢ νῦν ἢ πώποτε, ἢ ἐν Χαλκηδόνι ἢ οἵᾳ δήποτε συνόδῳ, ἀναθεματίζομεν"). Das Henotikon hatte vielmehr lediglich die Folge, dass der römische Bischof Felix II. über den Urheber desselben (den Patriarchen von Constantinopel Acacius) 484 den Bannfluch aussprach und dadurch ein fünfunddreissigjähriges Schisma zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche einleitete. Auch die Aufhebung des Henotikons durch Kaiser Justin I. (519) und die weitgehenden Zugeständnisse Justinian's I. (527—565) blieben ohne durchgreifenden Erfolg. Vergebens erklärte Letzterer 533 den (übrigens nicht nur den Monophysiten, sondern auch katholischen „θεοπασχῖται" genehmen) Satz, dass Einer aus der Dreieinigkeit gekreuzigt sei, für orthodox. An der vollen Ausführung seines Planes, den Aphthartodoketismus in der katholischen Kirche zur

Anerkennung zu bringen (564), wurde er durch den Tod (565) gehindert. Seine Verurtheilung der sogenannten „drei Kapitel" aber bewirkte lediglich eine Spaltung unter den Katholikern, dagegen nicht die Versöhnung der Monophysiten, die sie bezweckte. 533 hatten nämlich die Severianer bei einem Religionsgespräch erklärt, eine der Ursachen, warum sie dem Concil von Chalcedon nicht beizutreten vermöchten, sei die, dass daselbst Ibas und Theodoret für rechtgläubig erklärt worden seien. Um diesen Anstoss zu beseitigen, verdammte nun Justinian 544 durch ein Edict 1) die Schriften, welche Theodoret zu Gunsten des Nestorius und gegen Cyrill, sowie die ephesinische Synode von 431 verfasst hatte; 2) den Brief des antiochenisch gesinnten Ibas (436—457 Bischof von Edessa) an den Perser Maris; 3) die Person und die Schriften des Theodor von Mopsvestia. Allein diese Maassregel gegen die genannten drei „*κεφάλαια*" (capitula, d. h. Artikel oder „Punkte") stiess als ein indirecter Angriff auf die chalcedonensische Synode, welche den Theodoret und den Ibas für rechtgläubig erklärt hatte, wenigstens im Abendlande auf allgemeinen Widerstand, namentlich bei Fulgentius Ferrandus (Diakonus in Carthago, † um 550), Facundus (Bischof von Hermiane, † um 570), Rusticus (Diakonus in Rom), Liberatus (Diakonus in Carthago um 553) und Victor (Bischof von Tununum, † um 570), welche alle auch in Schriften die drei Kapitel vertheidigten.

Der römische Bischof Vigilius liess sich zwar 548 bewegen, das Edict zu genehmigen, trat aber, als Justinian 551 ein zweites (die sogenannte *ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων*) erliess, diesem entgegen. Vom fünften ökumenischen Concil zu Constantinopel 553 erlangte jedoch der Kaiser die Verurtheilung der drei Kapitel, und dieses wurde 554 auch von dem römischen Bischof anerkannt.

Ueber die Monophysiten vgl. die betreffenden Werke von Baur und Dorner (s. oben S. 194); ausserdem: Jablonski, dissertat. de Henotico Zenonis, Francof. ad Viadr. 1737; Gieseler, commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Part. I. II. Goetting. 1838.

§. 45. Die monotheletischen Händel und Johannes von Damascus. Einen letzten Reunionsversuch zwischen der Kirche und den Monophysiten gründeten Kaiser Heraclius (622) und dessen Nachfolger auf das Zugeständniss, dass die beiden Naturen, obwohl als zwei vorhanden, doch nur als Eine sich äusserten (*μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ*). Die Vertreter dieser Ansicht nennt Johannes von Damascus *μονοθελῆται*. Von der sechsten ökumenischen Synode in Constantinopel (680—681) wurde dieselbe verworfen durch das Bekenntniss: *δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ* (*Χριστῷ*) *καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως . . . κηρύττομεν.* Hiermit gelangte die Christologie zum kirchlichen Abschluss; theologisch suchte Johannes von Damascus das Dogma der Kirche durch seine Lehre von der *περιχώρησις* und von der Enhypostasie der menschlichen Natur im Logos zu begründen.

Der monotheletische Streit war nichts Anderes, als ein neues Stadium des monophysitischen. Auch er ward durch Unionsversuche veranlasst, und zwar

gingen diese zunächst vom Kaiser Heraclius (610—641) oder dessen Rathgeber, dem Patriarchen von Constantinopel Sergius, aus. Der Letztere machte den Kaiser darauf aufmerksam, dass schon u. A. Cyrill von Alexandrien von *μία ζωοποιὸς ἐνέργεια* Christi geredet und dass sich die Monophysiten zum Rücktritt in die katholische Kirche könnten bewegen lassen, wenn demgemäss anerkannt würde, dass in Christus trotz der Zweiheit der Naturen nur Ein Wille und Eine Wirkungsweise (*ἐνέργεια*) sei. Ob diese Aussage zulässig sei, darüber war schon früher gelegentlich verhandelt worden. Nachdem von einer *καινή τις θεανδρικὴ ἐνέργεια* Christi schon Pseudo-Dionysius geredet hatte (Epist. IV ad Caj.), war die Dyas der *ἐνέργειαι* schon in dem Briefe des Monophysiten Severus ad Prosdocium (Ang. Maji scriptor. vet. coll. T. VII, P. I, p. 71) ausdrücklich bestritten worden. Ob man von Einer *ἐνέργεια* trotz Anerkennung des chalcedonensischen Dyophysitismus reden könne, hatte dann später schon Anastasius (593—599 Patriarch von Antiochien) in Erwägung gezogen (s. Maximi Confess. opp. ed. Combef. II, 124—126). Sergius bejahte diese Frage, und wahrscheinlich auf seinen Rath benutzte Heraclius 622 in Armenien auf einem Feldzug gegen die Perser eine Unterredung mit dem monophysitischen Bischof Paulus zu dem Versuch, mittelst dieses Zugeständnisses die armenischen Monophysiten für die katholische Kirche zu gewinnen (Sergii ep. ad Honorium bei Mansi XI, 529). Dieser Versuch misslang; dagegen gelang es dem um 630 von Heraclius zum Patriarchen von Alexandrien erhobenen Cyrus, die dortigen Monophysiten (Theodosianer) in den Schooss der Staatskirche zurückzuführen. Die Hauptstelle der Formel, durch welche sich diese gewinnen liessen, bezeichnet als Gegenstand des Bekenntnisses *τὸν αὐτὸν ἕνα Χριστὸν καὶ υἱὸν ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον* (Mansi XI, p. 563). Indessen auch unter den Anhängern des Chalcedonense liessen sich bald einflussreiche Stimmen gegen den neuen Unionsversuch vernehmen. Namentlich liess 634 der frühere palästinensische Mönch Sophronius, der soeben Patriarch von Jerusalem geworden war, durch eine daselbst gehaltene Synode den Monotheletismus verwerfen und erklärte, dass man, um nicht in den monophysitischen Irrthum zu gerathen, nothwendig eine besondere menschliche und eine besondere göttliche Willensweise in Christo unterscheiden müsse, weil nur so wirklich zwei Naturen festgehalten werden könnten. Nehme man ein blosses Bestehen in oder aus zwei Naturen an, ohne zugleich eine zwiefache Weise der Aeusserung und Bethätigung derselben anzuerkennen, so sinke der Unterschied der Naturen zu einem blossen Scheine herab. Sophronius zeigte ferner in einer an seine Collegen gerichteten epistola synodica, wie die Annahme von zwei Arten der Willensäusserung eine nothwendige Consequenz der chalcedonensischen Beschlüsse sei, obgleich sich aus den letzteren keineswegs eine Trennung des Göttlichen und Menschlichen in Christus ergebe, da ja jede der beiden Naturen Alles in der persönlichen Vereinigung mit der anderen wirke und alles Göttliche und Menschliche von der Einen Person, freilich nach der besonderen Beschaffenheit beider Naturen ausgehe. Nur der Person Christi dürfe man Eine *θεανδρικὴ ἐνέργεια* beilegen, aber nicht den beiden Naturen. Durch diese nachdrücklichen Erklärungen des Sophronius liess sich nun Sergius warnen, und um neuen heftigen Kämpfen vorzubeugen, rieth derselbe in Uebereinstimmung mit dem römischen Bischof Honorius dem Kaiser, den Streit über die Frage, ob in Christo eine oder zwei *ἐνέργειαι* anzunehmen seien, nunmehr zu verbieten. Ein solches Verbot liess der Kaiser vermittelst eines Edicts, der sogenannten *ἔκθεσις πίστεως*, 638 wirklich ergehen. In derselben wurde anerkannt, dass der Ausdruck *μία ἐνέργεια* den Verdacht erregen könnte, als ob man den Unterschied der beiden Naturen aufheben wollte;

noch viel weniger dürfe man freilich von zwei ἐνέργειαι reden; ja das Edikt nahm die Lehre von Einem Willen sogar nicht undeutlich in Schutz. Obgleich hiermit nur eine moralische Einheit des Willens ausgesprochen und die Zweiheit der Naturen nicht angetastet werden sollte, fanden die Orthodoxen mit Recht dennoch in der ἔκθεσις eine Begünstigung des Monotheletismus und Monophysitismus. Der römische Bischof Johann IV. verwarf daher das Edict; ebenso wurde der Monotheletismus von Seiten mehrerer anderer Anhänger des chalcedonensischen Concils, namentlich von dem scharfsinnigen Abte Maximus, einem Freunde des Sophronius, mündlich und schriftlich lebhaft bekämpft. Wegen der Erfolglosigkeit der Ekthesis hielt es nun 648 der Nachfolger des Heraclius, Constans II. (641—668), für gerathen, eine neue Verordnung zu erlassen: den sogenannten τύπος, welcher gleichfalls den Streit verbot, dabei aber nicht, wie die ἔκθεσις, den Monotheletismus begünstigte, sondern eine vollständige Neutralität bewahrte. Trotzdem fanden sich die Occidentalen auch durch den Typos keineswegs zufriedengestellt; sie wollten sich das Recht nicht nehmen lassen, ihren Glauben an eine Zweiheit des Willens in Christus auch zur Geltung zu bringen und die Gegner desselben zu bekämpfen. Papst Martin I. hatte sogar den Muth, auf einer Lateransynode 649 den Monotheletismus mitsammt den beiden kaiserlichen Edicten (ἔκθεσις und τύπος) ausdrücklich verdammen zu lassen. Weniger entschieden traten seine beiden Nachfolger Eugen I. und Vitalian auf. Unter Letzterem „bewirkte gegenseitige Dissimulation factisch die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Rom und Constantinopel". Nachdem aber der neue Kaiser Constantinus Pogonatus (668—685) sich von der Unfruchtbarkeit der bisherigen Politik überzeugt hatte, versammelte er im Einverständniss mit dem Papst Agatho 680 eine Synode in Constantinopel (die sechste ökumenische), welche, sich anschliessend an einen von dem Letzteren an den Kaiser gerichteten Brief, den Monotheletismus beseitigte und folgende Formel aufstellte: „Wir verkünden, dass in ihm (Christus) zwei natürliche θελήσεις oder θελήματα und zwei natürliche Wirkungsweisen (ἐνέργειαι) sind — ungetrennt, unverwandelt, ungetheilt, unvermischt, gemäss der Lehre der heiligen Väter. Und die zwei natürlichen Willen widerstreiten einander nicht...., sondern sein menschlicher Wille folgt, und er widersteht und widerstrebt nicht, ordnet sich vielmehr seinem göttlichen und allmächtigen Willen unter."

Das sechste ökumenische Concil ging also in christologischer Beziehung über das vierte nur insoweit hinaus, als es eine nothwendige Consequenz, die in den Beschlüssen des letzteren lag, wirklich zog. Der Dualismus war nicht überwunden. Dass aber trotzdem die Kirchenlehre fortwährend in der Annäherung an den nur wörtlich verworfenen Monophysitismus begriffen war, erhellt aus der Christologie des Johannes von Damascus. Indem dieser sich bemüht, die dyophysitische Kirchenlehre festzuhalten und dennoch die Einheit der Person zu behaupten, verräth er, ohne es zu wollen, dass es in der That unmöglich ist, eine psychologisch und ethisch begreifliche und einheitliche Anschauung vom Sein und Leben des Erlösers zu gewinnen, falls man der Kirchenlehre gemäss die menschliche und die göttliche Natur wirklich scharf sondert und dabei der letzteren ein so bedeutendes Uebergewicht einräumt. Um die Einheit der beiden besonderen Naturen zu retten, lehrt er eine gegenseitige Durchdringung derselben (περιχώρησις, de fid. orthod. l. III, 3 f., 17 f., vgl. Greg. Naz. or. 51), gleichzeitig aber eine Enhypostasie der menschlichen Natur im Logos, dergestalt, dass dieselbe, an sich unpersönlich, von der göttlichen als der allein schon an sich persönlichen angeeignet sein und dadurch ein persönliches Dasein erst erhalten haben soll. Mit seinem Satze,

die beiden Naturen seien invicem in se, hat er ohnehin nur scheinbar Ernst gemacht (vgl. III, c. 7). Er gesteht selbst zu, eine φύσις ἀνυπόστατος oder eine οὐσία ἀπρόςωπος gebe es nicht (III, c. 9), d. h. eine Wesenheit könne nur dann eine concrete und reale Existenz gewinnen, wenn sie persönlich oder doch wenigstens individuell subsistire. Dennoch schreibt er der menschlichen Natur keine eigene hypostatische Subsistenz zu und rechtfertigt seine Theorie durch die Bemerkung: wenn zwei Naturen hypostatisch mit einander vereinigt seien, so sei es nicht nothwendig, dass jede ihre eigene Hypostase habe. Indem die ὑπόστασις des Logos die Hypostase beider Naturen sei, trete weder der Fall ein, dass eine der beiden Naturen ἀνυπόστατος sei, d. h. unpersönlich existire, noch der andere, dass beide, weil in verschiedenen Hypostasen existirend, von einander getrennt seien. Man könne also Beides, sowohl die Realität auch der menschlichen Natur, als die Einheit der Person festhalten, wenn man eine Enhypostasie der menschlichen Natur im Logos annehme. Dieses Raisonnement ist zwar scharfsinnig, aber doch ungenügend. Denn, wenn die menschliche Natur real existiren soll, ohne zu einem blossen accidens der Gottheit herabzusinken, so genügt es nicht, dass man sie in eine ihr an und für sich fremde Persönlichkeit hineinverlegt; in diesem Falle gelangt sie gar nicht zu persönlicher Subsistenz, und wenn der Damascener zwar nicht zugibt, dass die menschliche Natur nach den Consequenzen der Kirchenlehre ohne Hypostase sei, wohl aber, dass sie nicht ἰδιοσύστατος sei, dass sie keine besondere Subsistenz habe, so ist das eben ein Widerspruch.

Vgl. ausser Combefisii historia Monothelitarum (vor Vol. II. seines Nov. auctarium bibl. pp. graecolat. Par. 1648) Baur, Dorner und Hefele a. a. O.

II. Kosmologie.

§. 46. Weltschöpfung. Die Lehre der Kirchenväter von der Schöpfung weicht insofern von der jüdischen ab, als sie dieselbe durch den Sohn Gottes als Logos, δι᾽ οὗ τὰ πάντα, vermittelt sein lassen; im Uebrigen ist sie nicht antijudaistisch, sondern antipaganistisch und antihäretisch geartet, d. h. gegen den platonischen sowie gegen den gnostischen Dualismus und Emanatismus gerichtet. Der patristische Begriff des Schaffens fordert Anerkennung des Satzes, dass die Welt aus Nichts hervorgebracht, d. h. dass Gott Urheber nicht nur der Form, sondern auch der Substanz derselben sei. Hiermit ist zugleich das Subject der Weltschöpfung festgestellt, welches nicht ein demiurgischer Untergott, sondern das höchste Wesen selbst sei. Für dieses aber lag der Grund solcher Thätigkeit nicht in einer dasselbe beherrschenden Naturnothwendigkeit oder Bedürftigkeit, sondern im eigenen freien Willen; der Zweck derselben theils in der Verherrlichung seiner selbst, theils in der Erweisung seiner ἀγαθότης an den vernünftigen Creaturen. Die Verwirklichung dieses Zweckes hat Gott von Ewigkeit her angebahnt, und die Weltidee muss derselbe vermöge seiner Unveränderlichkeit von jeher in sich getragen haben, die wirkliche Welt hat dagegen einen Anfang gehabt. Dieselbe entstand in der von Moses (Genes. I) beschriebenen Weise, dessen Bericht zwar nicht durchweg buchstäb-

lich zu nehmen ist, aber doch als Schilderung des wirklichen Hergangs. Von dieser Theorie wich unter den Kirchenlehrern fast nur Origenes ab, welcher die sichtbare Welt lediglich als Mittel und Ort der Läuterung der gefallenen Geister betrachtete, die Geisterwelt aber von Ewigkeit her geschaffen sein liess und die mosaische Kosmogonie durchweg allegorisch deutete. Durch diese Lehrmeinungen zog er sich nicht nur Angriffe von Seiten des Methodius, des Augustinus und anderer Theologen zu, sondern auch eine nachträgliche Verurtheilung seitens der Synode zu Constantinopel vom Jahre 543.

Die Lehre von der Schöpfung gehört zu den Gegenständen, denen die Kirchenväter eine besondere Aufmerksamkeit zuwandten. Diess gilt nicht nur von den ersten drei Jahrhunderten, in welche, abgesehen von der Polemik gegen heidnische und christliche Platoniker (Hermogenes, Origenes), der entscheidende Kampf gegen die Gnostiker fällt, sondern auch von den folgenden. Der Gnosticismus war nämlich als Manichäismus wieder aufgetreten, der Platonismus aber war auch abgesehen vom Gnosticismus noch nicht überwunden, weder in seiner heidnischen, noch in seiner christlichen Gestalt. Zu dem polemischen und apologetischen Interesse gesellte sich ferner ein positiv-exegetisches, und auch daraus ist es zu erklären, dass man seit dem vierten Jahrhundert anfing, mit Vorliebe Schriften über die Lehre von der Schöpfung zu verfassen. Die meisten dieser Schriften, jedoch nicht alle, beziehen sich auf die mosaische Schöpfungsgeschichte, auf das Sechstagewerk, das sogenannte Hexaëmeron, griechisch ἡ ἑξαήμερος, scil. κοσμοποιία oder δημιουργία. Unter den griechischen Autoren solcher halb exegetischen, halb dogmatisch-polemischen Werke sind die bekanntesten Basilius der Grosse, Gregor von Nyssa und Johannes Philoponus. Von Basilius besitzen wir neun Homilien εἰς τὴν ἑξαήμερον, von Gregor einen ἀπολογητικὸς περὶ τῆς ἑξαημέρου, ausserdem zwei Homilien „in verba geneseos: faciamus hominem u. s. w.“ und eine besondere Schrift περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου. Von besonderem Interesse ist die betreffende Schrift des Johannes Philoponus περὶ κοσμοποιίας. Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, die einzelnen Momente der mosaischen Schöpfungsgeschichte mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft, d. h. der Astronomie und Physik, und ausserdem der Philosophie zu vergleichen und sie diesen Ergebnissen gegenüber zu rechtfertigen. Auch dem Eustathius, Bischof von Antiochien, jenem eifrigen Gegner des Arianismus, † um 360, wird eine Schrift in hexaemeron beigelegt; sie ist aber wahrscheinlich unächt, herausgegeben ist sie von Leo Allatius, Lugd. 1629. Unter den Lateinern haben Ambrosius und Augustin über die Schöpfungsgeschichte Schriften verfasst. Jener unter dem Titel Hexaemeron. Diese Schrift des Ambrosius schliesst sich eng an die gleichnamige des Basilius, ohne jedoch, wie man behauptet hat, eine blosse Uebersetzung der letzteren zu sein. Sie entstand aus neun Vorträgen, ist aber der Zahl der Schöpfungstage nach in sechs Bücher getheilt. Von Augustin besitzen wir drei Schriften de genesi. 1) De genesi contra Manichaeos libri duo. 2) De genesi ad literam libri XII. Diese zweite Schrift enthält eine umfassende und ausführliche Erklärung der Genesis und zwar Wort für Wort, und ist nicht bloss gegen die Manichäer gerichtet. 3) De genesi ad literam liber imperfectus, wieder speciell gegen die Manichäer gerichtet. — Alle genannten Schriften betreffen die mosaische Schöpfungsgeschichte. Diess gilt dagegen nicht von dem (oben S. 142 erwähnten) Werke des Zacharias von Mytilene

und dem eigentlichen Hauptwerke des Philoponus: de aeternitate mundi contra Proclum. Der Zweck des Letzteren ist eine rationale Begründung des christlichen Schöpfungsglaubens ohne biblische Beweismittel. Es ist übrigens nicht nur gegen Proclus gerichtet, sondern auch gegen Plato, theilweise auch gegen Aristoteles.

Das erste Hauptmoment des kirchlichen Schöpfungsbegriffs liegt darin, dass nach der Kirchenlehre Gott nicht bloss Weltbildner ist, d. h. nicht nur Urheber der Form der Welt, nicht nur Ordner und Gestalter einer — wenn auch chaotischen — doch schon vorhandenen Materie, sondern auch Hervorbringer der Materie selbst, also Urheber des ganzen Seins der Welt. Obgleich in der Kosmogonie des 1. Buches Mosis nicht ausdrücklich der Satz enthalten ist, dass Gott die Welt aus Nichts schuf, so war diess doch allgemeine Ueberzeugung der Kirchenlehrer. Sie pflegten in Uebereinstimmung mit 2. Macc. VII, 28 zu sagen, dass Gott die Welt ἐξ οὐκ ὄντων hervorgebracht habe, welche Worte die Vulgata durch ex nihilo übersetzte. Möglich wäre, dass in jener Stelle der Ausdruck das „Nichtseiende" platonisch gemeint wäre; in diesem Falle würde er nicht das bezeichnen, was überhaupt nicht ist, sondern das Chaos, die qualitäts- und ordnungslose Materie. Doch ist diess keineswegs wahrscheinlich. In jedem Falle verstanden die Kirchenlehrer das ex nihilo in dem Sinn von non ex aliquo, non ex materia praejacente. War nach Plato die Weltschöpfung nur Weltbildung, fand nach ihm der Weltschöpfer die Materie bereits vor, so leugneten die Kirchenlehrer vielmehr, dass die Welt aus einem bereits vorliegenden Stoff gebildet sei, und nicht minder, dass sie aus dem Wesen Gottes geschaffen sei. Schon Hermas lässt (lib. II, Mand. 1) den Engel ausdrücklich sagen: Glaube, dass Ein Gott ist, ὁ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα. Auch die im Uebrigen platonisirenden Kirchenlehrer stimmen damit überein. Zwar sagt Justin apol. I, 10, Gott habe Alles aus einer unorganischen Materie gebildet; und das könnte so verstanden werden, als betrachtete dieser Apologet Gott nicht als Urheber der Materie, sondern nur als Bildner derselben. Aber wahrscheinlich war die Meinung desselben die, dass Gott zuerst den formlosen Stoff geschaffen und dann diesen geordnet und zum Kosmos umgebildet habe. Der Schüler Justins wenigstens, nämlich Tatian, lehrt ausdrücklich, dass Gott Alles aus einer chaotischen Masse gebildet, zugleich aber, dass zuvor auch diese eben von Gott geschaffen, nicht aber vorgefunden sei (orat. ad Graec. cap. 5), und dial. c. Tryph. cap. 5 bestreitet Justin die Annahme einer ewigen Materie. Auch Clemens von Alexandrien ist weit von dieser Hypothese entfernt, er verwirft nicht nur selbst den Satz, die Welt sei ἀγέννητος, ausdrücklich (Strom. VI, p. 816), sondern behauptet ausserdem, Plato lehre eine Schöpfung aus Nichts. Theophilus von Antiochien aber macht ad Autolyc. II, 4 darauf aufmerksam, dass die Annahme einer ewigen Materie den Monotheismus und die Allmacht Gottes aufhebe, ferner, dass eine ewige Materie auch unveränderlich sein müsste, was doch offenbar die Materie nicht sei. Irenaeus bemerkt I, 22, 1: Gott habe Alles aus Nichts ins Dasein gerufen. Das Schaffen Gottes lasse sich nach der Analogie des menschlichen Bildens, welches allerdings einen Stoff schon voraussetze, nicht erklären; die Voraussetzung, dass Gott die Welt aus einem schon vorhandenen Stoff gebildet habe, erklärt derselbe für unstatthaft (II, c. 10). In einem uns erhaltenen Bruchstücke seiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ἀγέννητον εἶναι τὴν ὕλην ist dasselbe Argument wider jenen Irrthum geltend gemacht, wie in der angeführten Stelle des Theophilus. Kein Kirchenlehrer hat denselben aber eingehender widerlegt, als Tertullian in der Schrift adv. Hermogenem. Dieser Letztere war ein platonisch gebildeter Maler, der wahrscheinlich zu Carthago lebte. Die Emanationslehre erachtete er für

unhaltbar, weil sie uns nöthigen würde, Gott für ein veränderliches Wesen zu erklären, und weil sie keineswegs geeignet sei, die Entstehung einer Gott völlig fremdartigen Körperwelt zu erklären, noch viel weniger, die Entstehung des Bösen zu erklären. Er verwarf aber auch die Lehre von einer Schöpfung aus Nichts. Denn, so argumentirt er, wäre Gott bei Hervorbringung der Welt durch Nichts ausser ihm beschränkt gewesen, so hätte er nothwendig eine vollkommene, seinem eigenen Wesen entsprechende Welt hervorbringen müssen. Nun sei aber erfahrungsmässig die Welt nicht vollkommen, denn es sei ja Böses in ihr vorhanden. Halte man dennoch Gott schlechthin für die alleinige Causalität der Welt, so könne man nicht umhin, ihn auch für den Urheber des Bösen in der Welt zu halten. Hermogenes erklärte sich daher für die dritte Hypothese, dass die Welt aus einer bereits vorhandenen Materie von Gott gebildet sei. Diese Materie sei ursprünglich qualitätslos gewesen, weder körperlich noch unkörperlich, weder gut noch böse, sie habe einem siedenden Topfe geglichen und sei in einer fortwährenden ungeordneten und unstäten Bewegung gewesen; alle Gegensätze, welche nachher in der Welt hervorgetreten wären, wären in ihr noch gebunden gewesen, ungesondert und unentwickelt; einerseits habe sie einer Organisation widerstrebt, andrerseits sei sie für eine organische Bildung empfänglich gewesen. Gott nun, der von Ewigkeit her dieser ewigen Materie als das geistige Princip und als Princip der Ordnung gegenüberstand, übte auf die noch gebundenen, aber bildungsfähigen Elemente dieses regellosen Chaos eine Anziehungskraft aus, wie der Magnet das Eisen anzieht. Er durchdrang dieselbe mit seiner bildenden Kraft, aber diese Durchdringung konnte nur eine partielle und nur eine allmähliche sein; es blieb immer ein ungeordneter, von der organisirenden Hand noch nicht erreichter Rest übrig, und daraus erklärt sich das Vorhandensein des Hässlichen, des Mangelhaften, des Bösen in der Welt. Aber nicht nur aus diesem Grunde empfahl sich dem Hermogenes die Annahme einer ewigen Materie, sondern er erklärte dieselbe auch desshalb für nothwendig, weil Gott, der von Ewigkeit her Herr gewesen sei, auch einen Gegenstand gehabt haben müsse, den er beherrschte. Endlich berief er sich auch auf die Genesis. In dieser werde die Schöpfung aus Nichts nicht gelehrt, sondern nach Gen. I, 2, müsse der Weltstoff schon vorhanden gewesen sein, als Gott die Welt bildete. Fast die einzige Quelle unserer Kenntniss der Lehre des Hermogenes ist die gegen ihn gerichtete Schrift des Tertullian, cf. die Abhandlung von Böhmer: Hermogenes Africanus, Sundiae 1832, und Leopold, Hermogenis de origine mundi sententia, Budissae 1844. Was Tertullian gegen Hermogenes geltend macht, ist hauptsächlich Folgendes. Wenn man die Materie für ewig erkläre, mache man sie selbst gewissermaassen zu einem göttlichen Wesen und hebe so den Monotheismus und die absolute Freiheit Gottes auf. Auch werde Gott durch diese Hypothese nicht von einer wenigstens negativen Mitschuld am Dasein des Bösen gereinigt. Es erhebe sich die Frage: warum duldete Gott so lange das Böse der Materie und verbesserte es nicht, da er Letzteres doch wollen und können musste. Konnte er es aber nicht, war er genöthigt, das Böse zu dulden, so ist er ja nicht allmächtig. Ueberhaupt könne das Böse nicht ewig sein, sonst könnte es auch in Gott sein und würde unüberwindlich sein; als ein anfangsloses müsste es zugleich ein endloses sein. Wenn es aber ein Ende haben solle, müsse es auch einen Anfang gehabt haben. Herr in dem von Hermogenes behaupteten Sinn brauche Gott gar nicht von Ewigkeit her gewesen zu sein. Es drücke sich in diesem Prädicat keine ewige, absolute Eigenschaft Gottes aus, sondern eine relative, in diese Eigenschaft könne Gott sehr wohl erst mit der Zeit, mit dem Entstehen der Geschöpfe eingetreten sein. Endlich wendet sich Tertullian auch gegen den Schriftbeweis des Gegners. Da

die Genesis einen vor der Schöpfung bereits vorhandenen Stoff nicht erwähne, so schliesse sie ihn auch aus, wenn gleich freilich nicht ausdrücklich. Andere Gegengründe gegen den Dualismus macht Tertullian in der Schrift gegen den Marcion geltend. Lactantius hebt gegen die Annahme einer Gott gleichewigen Materie hervor, dass zwei einander gegenüberstehende ewige Wesen so lange sich gegenseitig befehden müssten, bis das Eine aufgerieben sei (inst. div. II, 8). Methodius aber bekämpft dieselbe Vorstellung mit den Gründen, durch welche Athenagoras die Einheit Gottes zu erweisen sucht. Die späteren Kirchenväter haben zu den erwähnten Argumenten nicht viel Neues hinzugefügt. Athanasius sagt de incarnat. c. III.: *Ἐξ οὐκ ὄντων καὶ μηδαμιῶς ὑπάρχοντα τὰ ὅλα εἰς τὸ εἶναι πεποιηκέναι τὸν θεόν, τὰ πάντα οὐκ ὄντα πρότερον — εἰς τὸ εἶναι γέγονεν.* Dasselbe führt Augustinus in syllogistischer Form aus, indem er zu Gott spricht (conf. XII, 7): Fecisti coelum et terram non de te; nam esset aequale unigenito tuo — et aliud praeter te non erat, unde faceres; et ideo de nihilo fecisti coelum et terram.

Nach der Lehre der Gnostiker ist nicht der höchste Gott, der von der Materie durch eine tiefe Kluft getrennt ist, welche freilich durch die Aeonen überbrückt ist, sondern der Demiurg, einer der am tiefsten stehenden Aeonen, der Schöpfer der Welt, und dieser gilt einem Theile der Gnostiker nicht nur für einen Untergott, sondern auch für einen Gegner des wahren Gottes. Diese Unterscheidung konnten natürlich die Kirchenlehrer nicht zugeben, und die grossen antignostischen Theologen Tertullian und Origenes traten ihr entschieden entgegen. Auch Irenaeus stellt ihnen den Satz entgegen, dass der höchste Gott selbst durch sein Wort die Welt geschaffen und nicht einer der niederen Geister dieselbe hervorgebracht habe.

Das dritte Hauptmoment des kirchlichen Schöpfungsbegriffs ist diess, dass Gott nicht etwa in Folge einer Naturnothwendigkeit, sondern kraft eines freien Actes seines Willens oder seiner Liebe die Welt hervorgebracht hat. Diess musste namentlich einem Theile der Gnostiker gegenüber betont werden. Denn diese betrachteten, so weit ihre Systeme emanatistisch waren, das durch die Aeonen vermittelte Hervorgehen der Welt aus dem Urwesen als einen Naturprocess, in welchem Nothwendigkeit herrschte, so dass die Weltbildung nach ihnen nicht ein freier Act Gottes war. Dagegen behaupten die Kirchenlehrer, z. B. Iren. (IV, 20) und Tertullian, nachdrücklich, dass Gottes Wirken bei der Weltschöpfung in jeder Beziehung frei und schlechthin unabhängig von jeder ausserhalb Gottes liegenden Macht zu denken sei. Ebenso sagen die Späteren, dass Gott die Welt kraft eines von keinerlei Nothwendigkeit begleiteten Entschlusses (nicht *φύσει*, sondern *βουλήσει*) in's Dasein gerufen habe, dass er auch abgesehen von der Weltschöpfung schon der Selbstgenugsame und Absolute sei und dass die Weltschöpfung nicht etwa zur Verwirklichung seines eigenen Wesens gehöre (Aug. de genes. ad lit. IV, 15: nullo opere suo sic delectatus [est deus], quasi faciendi ejus eguerit, vel minor futurus nisi fecisset, vel beatior cum fecisset... Ex illo ita est quidquid ex illo est, ut ei debeat, quod est, ipse autem nulli, quod ex ipso est, debeat, quod beatus est.). Den wahren Zweck der Weltschöpfung fand man in der Erweisung der *ἀγαθότης*, der bonitas Gottes; diess ist die allen rechtgläubigen Kirchenlehrern gemeinsame Lehre; es fragt sich aber, ob nur im Menschen oder in Gott selbst oder in Beiden dieser Zweck lag. Athanasius findet ihn im Menschen. Gott kennt, sagt er, keinen Neid, sondern er will das Dasein von Creaturen, denen er sich freundlich erweise; um der Menschen willen hat er die Welt hervorgebracht, weil er der Gütige ist. In ähnlichem Sinne führt Gregor von Nazianz orat. 38, §. 9 aus, dass Gott die Welt schuf, weil seiner Güte die blosse Selbstanschauung nicht genügte, dieselbe sich vielmehr auch nach aussen hin ergiessen und vervielfältigen

wollte. Dagegen finden sich bei Gregor von Nyssa Spuren der Ansicht, dass der Endzweck der Schöpfung die Ehre Gottes, der Mittelzweck derselben das Heil der Menschen sei. Derselbe sagt nämlich orat. catech. c. 5: *ἔδει γὰρ μήτε τὸ φῶς ἀθέατον, μήτε τὴν δόξαν ἀμάρτυρον μή τε ἀναπόλαυστον αὐτοῦ εἶναι τὴν ἀγαθότητα, μήτε τὰ ἄλλα πάντα ὅσα περὶ τὴν θείαν καθορᾶται φύσιν ἀργὰ κεῖσθαι, μὴ ὄντος τοῦ μετέχοντός τε καὶ ἀπολαύοντος.* Also die Güte Gottes durfte um Gottes selbst willen nicht ungenossen bleiben, seine Ehre durfte um seiner selbst willen nicht unbezeugt bleiben. Darin liegt offenbar der Gedanke: Gott schuf zwar die Welt für den Menschen, diesen aber für sich, um ein Wesen zu haben, das die Weisheit und Güte seiner Werke verstehen und ihn verehren könnte. Auch nach Augustinus liegt der Endzweck der Schöpfung in Gott selbst. Causa fabricandi mundi, sagt er de civ. dei XI, 23 — fuit, ut deus bonus conderet bona, et essent post deum quae non essent quod est deus, bona tamen, quae non faceret nisi bonus deus. Zweck der Welt ist nach ihm die Darstellung der unendlichen Vollkommenheit Gottes durch die Vielheit in der Einheit (cf. auch de lib. arbitr. III, 9). Von der Frage, ob die Materie ewig sei und schon vor der Weltbildung existirt habe, ist zu unterscheiden die Frage, ob die Schöpfung eine ewige war, d. h. ob Gott von Ewigkeit her schuf. Diess konnte man behaupten, ohne eine ursprüngliche Unabhängigkeit der Materie von Gott zu behaupten. Die meisten Kirchenlehrer verneinten auch diese zweite Frage. Eine Ausnahme macht nur Origenes. Dieser will zwar von der Kirchenlehre nicht abweichen und hält daher an der Lehre fest, dass Ein Gott sei, der Alles erschaffen habe und zwar durch sein Wort, folglich verwirft er die Annahme einer ungeschaffenen Materie, ja sogar das hält er fest, dass die gegenwärtige Welt einen zeitlichen Anfang gehabt habe und auch a parte post nicht ewig sei. Er hält sich überhaupt für gebunden an die Glaubensregel und an die heilige Schrift. Aber über das, was beide unentschieden lassen, glaubt er selbstständig speculiren zu dürfen. Zu diesen Punkten rechnete er nun auch die Frage, ob Gott von Ewigkeit her als Schöpfer thätig gewesen sei, und er glaubte dieselbe bejahen zu müssen, theils wegen seiner Güte, die sich von jeher in einer schöpferischen Thätigkeit habe erweisen müssen, theils wegen seiner Allmacht, die von Ewigkeit her einen Gegenstand gehabt haben müsse, theils wegen seiner Unveränderlichkeit, welche aufgehoben sei, wenn man lehre, dass Gott eine Zeit lang nicht geschaffen, dann aber geschaffen habe, also einen Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen in Gott statuire (de princip. I, 2, 10; III, 5, 3). Gott schuf also, ehe er diese gegenwärtige Welt schuf, andere frühere Welten. Zuerst entstand die Geisterwelt, deren Erschaffung durch den Logos vermittelt wurde. Erst der Abfall der Geister veranlasste die Hervorbringung der sinnlichen und sichtbaren Welt. Die gefallenen Geister geriethen in Körper und der Zweck der Erschaffung der Körperwelt war Läuterung derselben. Hat die Welt ihren Zweck, die Läuterung und Entsündigung der gefallenen Geister, erreicht, so wird sie wieder aufgelöst, auf diese gegenwärtige Welt werden aber andere folgen. Diese Theorie des Origenes fand schon in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts einen Gegner in Methodius, der sie zu widerlegen suchte und zwar in der Schrift *περὶ τῶν γενητῶν*, von der Photius in der Bibl. cod. 235 einen Auszug gegeben hat. Er machte geltend, dass aus dem Wesen Gottes die Ewigkeit seiner weltschöpferischen Thätigkeit nicht folge, denn er sei sich selbst genug, bedürfe also der Welt nicht; wenn man einen zeitlichen Anfang der Schöpfung setze, so brauche man desshalb nicht anzunehmen, dass Gott sich verändert habe; so wenig Gott dadurch, dass er nach Vollendung der Schöpfung aufgehört habe zu schaffen, sich verändert habe, also durch den Uebergang vom Schaffen zum Nichtschaffen,

ebensowenig habe er sich durch den Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen verändert. Ueberhaupt sei des Begriff ewiger Geschöpfe eine contradictio in adjecto. Bedeutend waren übrigens diese Antithesen des Methodius nicht. Wenigstens ist es an sich kein Widerspruch, von ewigen Geschöpfen zu reden, sofern man unter Ewigkeit nur die Anfangslosigkeit versteht. Ohne Anfang und doch geschaffen konnte die Welt sein, insofern es einen Unterschied zwischen zeitlicher und metaphysischer Ursprünglichkeit giebt. Wenn Gott auch nicht zeitlich früher war, als die Welt, so konnte er doch eine causale Priorität vor derselben haben, und Origenes war weit entfernt, der Welt eine gleiche Ursprünglichkeit und Ewigkeit, wie Gott, zuzuschreiben. Diess that er nur im zeitlichen Sinn, nicht im metaphysischen Sinn, und die sichtbare Welt war ja nach Origenes überhaupt nicht ewig. Da endlich Origenes sich die Welterhaltung als eine fortgesetzte Weltschöpfung dachte, so traf es ihn nicht, wenn Methodius ihm einwandte: Gott sei ja vom Schaffen zum Nichtschaffen übergegangen nach Vollendung seines Schöpfungswerkes, ebenso gut könne man auch vor die Periode des Schaffens ein Nichtschaffen Gottes setzen. Dieser Satz bewies gegen Origenes nichts, weil dieser gar nicht zugab, dass Gott nach Vollendung des Sechstagewerks aufgehört habe zu schaffen. Auch die Manichäer fragten in Beziehung auf die Schöpfung nach Aug. de genesi contra Manich. I, 2: Wie fiel doch eurem Gott auf einmal ein, zu thun, was er die ganze Ewigkeit vorher nicht gethan hatte; vergl. auch Aug. de civ. dei XII, 17. Was die späteren Kirchenlehrer betrifft, so lehrte Athanasius, dass die Welt ihr reales Dasein erst mit der Zeit erhalten habe, dass zwar die Weltidee dem Reiche der ewigen göttlichen Ideeen angehöre, dass die Welt jedoch auch eine blosse Idee hätte bleiben können, dass sie jedenfalls thatsächlich erst in der Zeit entstanden sei und einen zeitlichen Anfang gehabt habe (c. Arianos I, 13 und II, 27). Ebenso unterscheidet Hilarius von Poitiers ein ewiges bloss ideales Dasein der Welt im Gedanken Gottes von der wirklichen Erschaffung derselben in der Zeit, indem er sagt, de trin. XII, 39: neque tum paratum coelum est, cum praeparatum est; nam erat apud praeparantem et discernentem. Perpetua enim et aeterna rerum creandarum est praeparatio u. s. w. Auf eine eigentliche Widerlegung der Lehre von der Ewigkeit der Welt hat sich aber besonders Augustinus eingelassen. Hatten die Gegner gesagt, wenn Gott zuerst nicht geschaffen, dann aber geschaffen habe, so müsste er sich verändert haben, so erwidert er de trin. V, 16: so wenig, als eine Münze, die, je nach den Verhältnissen, ein Preis, ein Pfand oder sonst wie genannt werde, dadurch an ihr selbst eine Veränderung erleide — so wenig, ja noch weniger erleide das göttliche Wesen eine Veränderung, wenn es von einer bestimmten Zeit an Herr und Schöpfer heisse. Mit Einem und demselben unveränderlichen Willen, setzt er de civ. dei XII, 17 hinzu, habe Gott gewollt, dass die Welt bis zu einem gewissen Zeitpunkt nicht sein, von diesem an aber sein sollte. Das freilich dürfe man nicht behaupten (de genesi ad lit. V, 5 und de civ. dei XI, 6), dass es schon vor der Schöpfung Zeiträume und Aeonen gegeben habe, von einer Zeit könne freilich nicht die Rede sein, so lange noch nichts Bewegliches und Veränderliches da sei, sondern nur Gott allein, dessen Ewigkeit alle zeitliche Aufeinanderfolge ausschliesse. Daraus folge aber nicht, dass die Welt ewig sei. Vielmehr müsse man sagen, die Welt sei geschaffen nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit. Uebrigens lässt sich nicht verkennen, dass die Lehre des Augustinus in Beziehung auf diesen Punkt etwas schwankend ist. Denn de civ. dei XII, 15 spricht er sich so aus, als wollte er der Creatur zwar nicht eine solche Ewigkeit zuschreiben, wie Gott, wohl aber eine zeitliche Anfangslosigkeit. Er sagt nämlich dort, wenn Gott immer Herr gewesen sei, so habe er auch immer die

Creatur als eine von ihm beherrschte gehabt, ohne dass sie darum in ihrer unendlichen Zeitlichkeit seiner Ewigkeit gleichkäme. Ohne die Creatur sei Gott zwar nie gewesen, aber doch gewissermaassen vor ihr, nicht durch eine vorangehende Zeit, sondern vermöge seiner sich gleichbleibenden Ewigkeit. Johannes Philoponus lehrt, seiner ἕξις nach sei Gott immer Schöpfer gewesen, zuletzt sei er es auch actu geworden, aber dadurch habe er sich weder vervollkommnet, noch überhaupt verändert. Wäre die Welt ewig, so gliche die Ursache der Wirkung, und Gott hätte in diesem Falle ein anderes Ewiges und ein ihm selbst Gleichstehendes hervorgebracht. Die origenistische Ansicht von der Ewigkeit der Welt wurde aber nicht nur von den kirchlichen Theologen, sondern auch von der Kirche selbst verworfen. Der Kaiser Justinian erliess ein Schreiben an den Patriarchen Mennas, in welchem er denselben aufforderte, eine Synode zu versammeln und zu veranlassen, dass Origenes und dessen Lehren verdammt würden. Dieses Gebot wurde wirklich vollzogen, indem die Synode zu Constantinopel im Jahr 543 (nicht 553) über Origenes das Anathema aussprach. Dieses erstreckte sich zugleich auf den noch bei Augustinus (enchirid. ad Laurent. c. 58) unentschieden gelassenen Lehrsatz von der Beseeltheit der Gestirne.

Was die Lehre vom Process der Schöpfung im Einzelnen anlangt, so verdient besonders die Anschauung des Augustinus Erwähnung. Dieser unterscheidet (de genesi ad lit. l. V, §. 13 f., 20, 28, 36 f.; VI, §. 4), indem er mit der Hervorbringung der Welt die Welterhaltung zusammenfasst, drei oder eigentlich vier Stufen, unter denen man freilich nicht vier im Verhältnisse zeitlicher Succession stehende Perioden verstehen darf: 1) das lediglich ideelle Sein der Welt im ewigen Logos oder im Vorherwissen Gottes; 2) die mit der Entstehung der Zeit zusammenfallende simultane Erschaffung der wirklichen Welt, nämlich die Erschaffung der formlosen Materie; 3) die Erschaffung konkreter Gebilde, bei welcher aus der Hand des Schöpfers hervorgingen der Tag, das Firmament, Meer und Erde und die Lichter. Dieser Stufe gehören gewissermaassen auch die Kräuter und Bäume, ferner was schwimmt und fliegt, die Thiere der Erde und die Menschen an. Alles dieses gewann jedoch vorerst nur ein potentielles, nicht, wie jene Grundlagen der konkreten Welt, sofort ein actuelles und konkretes Dasein, 4) Erst während der vierten Periode, welche nicht wie die zweite und dritte mit der Zeit, sondern bereits in der Zeit ihren Anfang nahm und bis auf die Gegenwart reicht, gewannen jene vorher nur in ein potentielles Dasein gerufenen Geschöpfe actuelles und konkretes Dasein. Unter den sechs Schöpfungstagen versteht Augustinus keine Zeiträume, geschweige denn eigentliche Tage, sondern sie drücken ihm ein stetiges Verhältniss aus, sie bedeuten verschiedene Sprossen auf der Stufenleiter der Geschöpfe. Erst nach dem Abschluss des Sechstagewerkes begann die zeitliche Entwicklung und somit die vierte Stufe der Schöpfung, welche, insofern die Welterhaltung nichts anderes ist, als eine beständige, fortgesetzte Weltschöpfung, bis in die Gegenwart reicht. Zwar ruhete Gott am siebenten Tage, aber dieser Ausdruck der Schrift bezeichnet nicht das Ende der schöpferischen Wirksamkeit Gottes überhaupt — von diesem sagt ja Christus: „mein Vater wirket bis jetzt“ — sondern er besagt nur, dass Gott seit dem Abschlusse des Sechstagewerkes keine neuen Gattungen der Kreatur mehr gegründet habe (de genesi ad lit. l. IV, c. 12, §. 22), d. h. dass es sich bei der allerdings noch nicht vollendeten, sondern erst zu vollendenden Schöpfung fortan nicht mehr um Ausstreuung neuer Keime für noch nicht vorhandene Wesen handelte, sondern um die allmähliche Actualisirung derjenigen Potenzen, welche während des Sechstagewerkes zwar angelegt, aber noch nicht actualisirt wurden. Gras, Kraut, Bäume, was schwimmt und was fliegt, die Thiere der Erde, endlich der Mensch — alle

diese Kreaturen traten erst innerhalb dieser letzten Stufe in die Erscheinung, während des Sechstagewerkes waren sie nur potentialiter oder causaliter, noch nicht visibiliter erschaffen. Aber auch nachdem diese Geschöpfe ein konkretes Dasein gewonnen hatten, blieb ein Rest noch nicht zur Actualisirung gekommener Potenzen übrig. Auf diesen beruht die Möglichkeit der relativen Wunder.

Ueber die Schöpfungssagen des Heidenthums handelt insbesondere Wuttke. Abhandlung über die Kosmogonien der heidnischen Völker vor der Zeit Jesu und der Apostel, 1850; über die Lehre der Kirchenväter von der Schöpfung C. F Roessler, philosophia veteris ecclesiae de mundo, Tub. 1783; speciell über die der älteren griechischen Moeller, Gesch. der Kosmologie in der griechischen Kirche bis auf Origenes, Halle 1860.

§. 47. Vorsehung und Theodicee. Insofern die Gottheit die von ihr geschaffene Welt nicht lediglich sich selbst überlässt, sondern derselben ihre erhaltende und leitende Fürsorge angedeihen lässt, wird ihr Vorsehung (*πρόνοια*, providentia) zugeschrieben. Ein specifisch christliches Gepräge erhielt diese Lehre theils durch Ausdehnung der Providenz auf alles Einzelne und insonderheit auf alle menschlichen Individuen anstatt der bei den Philosophen vorherrschenden Beschränkung derselben auf das Universum und die Erhaltung der Gattungen; theils durch geflissentliche Sicherstellung der menschlichen sowohl als göttlichen Freiheit gegenüber der mit der Vorsehung verknüpften Gesetzmässigkeit alles Geschehens; theils endlich durch gänzliche Ausschliessung der Trübungen, mit denen der gnostische und manichäische Dualismus den Vorsehungsglauben bedrohte. Das Problem der Rechtfertigung Gottes in Beziehung auf das Vorhandensein des Bösen in der Welt (Theodicee), welches eins der Hauptmotive des Dualismus war als eines Versuches, Gott der Verantwortlichkeit für das Böse zu entheben, ward von den Kirchenlehrern theils dadurch gelöst, dass das Böse für etwas nicht Ursprüngliches, nicht Positives und nicht Selbstständiges erklärt wurde, theils dadurch, dass unter Voraussetzung des Unterschiedes zwischen malum culpae (moralischem Uebel) und malum poenae (physischem Uebel) das erstere lediglich aus der an sich zweckmässigen, aber dem von Gott zugelassenen Missbrauch ausgesetzten Freiheit der vernünftigen Kreaturen abgeleitet, das letztere für ein nur scheinbares Uebel erklärt, beiden aber als in die Vorsehung mit einbegriffen die Fähigkeit, den göttlichen Weltplan zu durchkreuzen, abgesprochen wurde.

Die Vorsehung wird von Nemesius in Uebereinstimmung mit allen Kirchenlehrern definirt als *ἡ ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια* oder genauer als *βούλησις θεοῦ, δι᾽ ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόςφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει* (de natur. hom. c. 43, p. 315). Die Anerkennung derselben war an und für sich nichts specifisch christliches; denn nicht nur das gemeine Heidenthum, sondern auch die tiefer

greifende griechisch-römische Philosophie (freilich nicht die epicureische) theilte dieselbe, und für den Glauben an die Welterlösung bildete sie mehr eine Voraussetzung, als einen Gegenstand. Aus beiden Gründen hielten die meisten Kirchenlehrer für überflüssig, die Nothwendigkeit dieser Anerkennung im strengen Sinne des Wortes zu beweisen (vgl. namentlich Clem. Strom. I, 346; V, 646; Lact. instit. I, 2). Dennoch ward die Lehre von der Providenz nicht selten gelegentlich berührt, von mehreren Vätern sogar in besonderen Schriften behandelt, namentlich von Chrysostomus (l. III *περὶ εἱμαρμένης καὶ προνοίας*), Theodoret (orat. X *περὶ τῆς θείας προνοίας*) und Salvianus (de gubernatione dei s. de providentia). Die Veranlassung hierzu lag theils darin, dass die Philosophen meist nur eine auf das Universum als solches, sowie auf die Gattungen und Arten der Dinge sich erstreckende Vorsehung anerkannt hatten (vgl. jedoch Plutarch de fato 9: *Ἔστιν οὖν πρόνοια ἡ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρώτη, τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις οὖσα, εὐεργέτις ἁπάντων, καθ' ἣν πρώτως ἕκαστα τῶν θείων διαπαντὸς ἄριστά τε καὶ κάλλιστα κεκόσμηται. Ἡ δὲ δευτέρα, δευτέρων θεῶν τῶν κατ' οὐρανὸν ἰόντων, καθ' ἣν τά τε θνητὰ γίνεται τεταγμένως καὶ ὅσα πρὸς διαμονὴν καὶ σωτηρίαν ἑκάστων τῶν γενῶν. Τρίτη δ' ἂν εἰκότι ῥηθείη πρόνοιά τε καὶ προμήθεια τῶν ὅσοι περὶ γῆν δαίμονες τεταγμένοι τῶν ἀνθρωπίνων πράξεων φύλακές τε καὶ ἐπίσκοποί εἰσι*); dagegen nicht eine specielle und allen Interessen der menschlichen Individuen zu Gute kommende; theils in der Leugnung der göttlichen oder aber der menschlichen Freiheit, die man von den philosophischen Schulen, welche die Vorsehung anerkannten, aber zum Theil mit dem Fatum identificirten (Stoiker), mit in den Kauf nehmen musste. Dass sich Gott um die Zahl der Mücken und Fliegen und andere derartige minutiöse Dinge bekümmere, wollte auch dem Hieronymus (vgl. auch Arnob. adv. gent. II, 47; IV, 10) nicht in den Sinn („non simus tam fatui adulatores dei, ut dum potentiam ejus etiam ad ima detrahimus, in nos ipsi injuriosi simus, eandem rationabilium quam irrationabilium providentiam esse dicentes“, Hieron. comment. in Abacuc I, 14). Allein auch dieser erkennt doch in Beziehung auf die Menschen eine specielle Vorsehung an, und die Anerkennung einer providentia specialis überhaupt (nach Matth. VI, 25 f., Apgesch. XVII, 24 f.) fehlt bei keinem Kirchenlehrer (Nemes. l. c. 44: *Οὐ καλῶς ἀπρονόητα λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα, τῶν καθόλου καὶ γενικῶν προνοίας τυγχανόντων.* Junilius de partib. leg. 2, 3—5: Gubernatio mundi aut generalis est aut specialis. Justin. dial. c. Tryphon. c. 1. Novatian. de trin. c. 8). Um die menschliche Freiheit gegenüber der göttlichen Vorsehung zu retten, protestirten die Kirchenlehrer gegen die Annahme eines nach blinder Nothwendigkeit wirkenden, Alles beherrschenden Verhängnisses; aber auch dem in freier Liebe und nach bewussten Zwecken die Vorsehung handhabenden Gotte gegenüber hielten sie die menschliche Freiheit aufrecht (Chrysost. homil. 8 in posterior. ep. ad Timoth.: *Οὐκ ἀπὸ τοῦ βουλήματος αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) πάντα γίνεται, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου.* Clem. Strom. VI, 821 f. Orig. orat. 6, Ru. I, p. 206—208; in genes. 6, Ru. II, 10. Aug. de lib. arbitr. III, 4—11; de civit. dei V, 9. 10). Die Freiheit hat aber die Möglichkeit und Wirklichkeit des Bösen in der Welt zur Folge; aus diesem Umstande und aus der Thatsache, dass ausser dem moralischen Bösen auch ein physisches, das Uebel, in der Welt vorhanden zu sein scheint, ergab sich die Nothwendigkeit der Theodicee, d. h. einer Rechtfertigung Gottes gegen den Vorwurf, eine mangelhafte Welt geschaffen zu haben. Dieser Aufgabe unterzogen sich besonders die alexandrinischen Kirchenlehrer, während Lactanz behauptet, das Böse sei in der Welt nöthig als Gegensatz und Folie des Guten. Wie die Klarheit des Lichts nur durch Vergleichung mit dem Schatten erkannt werde, so könne auch das Gute nicht ohne das Böse bestehen; beides hänge, obgleich entgegengesetzt

aufs engste mit einander zusammen; nehme man Eines von beiden weg, so hebe man beide auf. Die Tugend verliere ihren Werth, wenn sie nicht mit der Sünde zu kämpfen habe, ja sie höre auf, Tugend zu sein. Gott selbst habe das Böse freilich nicht hervorbringen können, denn das passe nicht zu seinem Wesen; aber nichtsdestoweniger sei es nothwendig, und während der Sohn Gottes, die Quelle alles Guten, die rechte Hand Gottes sei, sei der Teufel, die Quelle des Bösen, wenigstens die linke Hand Gottes. Namentlich aus der zuletzt angeführten Vorstellung des Lactanz geht hervor, dass das System des Verfassers der klementinischen Homilien auf ihn eingewirkt hat, cf. Lact. inst. div. II, c. 8 u. 12; V, c. 7; de ira dei, c. 13. Die Unhaltbarkeit der Ansicht, dass das Böse als Folie des Guten nothwendig sei, hatte schon Hermogenes zu erweisen gesucht, obgleich dieser im Uebrigen selbst nicht orthodox war; er lehrte, dass das Gute weder zu seinem Dasein, noch zu seiner Erkennbarkeit jenes Gegensatzes bedürfe. Seinen Satz, dass das Böse aus dem Widerstand der Materie gegen den göttlichen Weltbildner herrühre, gab er freilich desshalb nicht auf, sondern hielt ihn nur um so mehr fest. Die Katholiker aber pflegten (bald implicite bald ausdrücklich) zwischen der Bewirkung und der Zulassung des Bösen, und zwischen moralischem und physischem Bösen zu unterscheiden. Das erstere leiteten sie nicht aus irgend einer Naturnothwendigkeit her, sondern aus dem Missbrauch der Freiheit von Seiten der vernünftigen Creaturen. Das physische Uebel leiteten sie theils von Gott her, der sich dessen als Mittel der Strafe bediene, theils, wie Athenagoras suppl. c. 22, aus dem Einfluss der Dämonen. Eigenthümlich ist die Ansicht des Theophilus, dass die Depravation auch der unvernünftigen Natur eine unmittelbare Folge der menschlichen Sünde gewesen sei (ad Aut. II, 17). Dass Gott das Böse zugelassen, erklärt Irenaeus sich daraus, dass es zur Befestigung der guten Richtung habe beitragen sollen. Wenn die Seele die Bitterkeit des Bösen gekostet habe, werde sie geneigt sein, dasselbe fortan zu vermeiden (IV, c. 39, 1). Diese Ansicht hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der des Lactanz. Eine Nothwendigkeit des Bösen zu lehren, kommt jedoch dem Irenaeus nicht in den Sinn. Tertullian unterscheidet mala supplicii oder poenae und mala delicti oder culpae, d. h. Böses im physischen und im moralischen Sinne. Letzteres rührt nicht von Gott her, sondern vom Teufel, ist freilich von Gott zugelassen; Ersteres ist die göttliche Strafe für die Sünde (adv. Marc. II, 14). Mehr, als alle anderen, haben aber die alexandrinischen Kirchenlehrer für die Theodicee geleistet. Dass man unterscheiden müsse zwischen göttlicher Zulassung des Bösen und Bewirkung desselben, hatten zwar auch die andern Kirchenlehrer nicht übersehen, aber klar ausgesprochen wurde es erst von Clemens von Alexandrien. Zugleich macht dieser darauf aufmerksam, dass Gott nothwendig die Möglichkeit des Bösen zulassen musste, wenn er die Freiheit des Menschen nicht aufheben wollte, letztere aber aufrecht erhalten musste, weil ein naturnothwendiges, nicht aus Freiheit hervorgegangenes Gutes keinen wirklichen Werth haben würde. Wird nun das Böse, dessen Möglichkeit Gott nicht konnte verhindern wollen, durch den Missbrauch der Freiheit von Seiten der vernünftigen Wesen wider den Willen Gottes eine Thatsache, so scheint etwas vorhanden zu sein, was der göttlichen Vorsehung und Weltordnung eine Grenze setzt. Diesen Einwand lässt jedoch Clemens nicht gelten, er behauptet vielmehr, so bald das wider den Willen Gottes entstandene Böse zur Wirksamkeit hervortrete, werde es nicht minder, als alles Andere, Gegenstand der göttlichen Vorsehung, welche im Stande sei, auch das Böse zum Guten zu lenken (Strom. IV, 602; I, 367 ff.). Auch nach Origenes ist Gott in keiner Weise Urheber des Bösen, auch leitet dieser dasselbe nicht dualistisch von einem Gott gleichewigen zweiten Princip ab, eben-

sowenig von der Materie, welche freilich seine Erscheinungsform ist, sondern aus der Freiheit der geschaffenen Geister. Ewig kann es schon desshalb nicht sein, weil es im Grunde etwas rein Negatives ist, Origenes nennt es auch geradezu ein οὐκ ὄν, ein ἀνυπόστατον. Er bezeichnet es also als etwas Nichtseiendes, Nichtsubstantielles (in Joann. tom. II, cap. 7; de princ. II, 9. 2; I, 5. 3). Möglich musste das Böse wegen der Freiheit der vernünftigen Geschöpfe sein, wirklich wurde es durch den Abfall des ursprünglich guten Satan. Dieser, wie alle spätere Sünde, geschah aber nicht nach dem Willen Gottes, sondern nur unter der Zulassung Gottes, nicht κατὰ γνώμην τοῦ θεοῦ, sondern οὐ κωλύοντος θεοῦ. Von dem moralischen Bösen unterscheidet auch Origenes das physische Uebel. Von diesem sagt er, Gott verhänge zuweilen leibliche und andere äusserliche Uebel, um die Menschen zu bekehren, er betrachtet es also als Mittel der Strafe, diese hat aber nach Origenes hauptsächlich den Zweck der Besserung und Läuterung. Dass Gott auch das Böse seiner Vorsehung und seinem Weltplane dienstbar mache, drückt er (hom. 14 in Numeros) mit den Worten aus: deus non solum bonis utitur ad opus bonum, sed et malis. Die späteren Kirchenväter haben die Theodicee nicht eigentlich weiter gefördert, als namentlich Clemens Alexandrinus und Origenes; wohl aber haben sie den Manichäern gegenüber das, was jene schon ausgesprochen hatten, festgehalten und zum Theil weiter ausgeführt. Zu denen, welche das Böse für etwas zwar Vorhandenes, aber bloss Negatives erklärten, für eine blosse Verneinung oder Abwesenheit des Guten, gehört zunächst Athanasius (c. gent. c. 6 u. 7). Nach ihm hat das Böse kein Sein und Wesen (ἡ κακία οὐκ ἔχει ὑπόστασιν καθ' ἑαυτὴν καὶ οὐσίαν, οὐκ ἔστιν ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' ἑαυτήν). Ebenso ist nach Basilius das Böse nichts Positives, keine selbstständige Wesenheit, sondern etwas, was an einem Anderen, dem Guten, ist, als Schranke desselben; es ist eine blosse Negation oder Privation des Guten, στέρησις ἀγαθοῦ ἐστι τὸ κακόν (vgl. die Homilie, quod deus non est auct. malorum opp. t. II, p. 78 mit in Hexaem. hom. 2, 4). Auf denselben Gedanken kommt es hinaus, wenn Gregor von Nyssa Orat. catech. c. 6 bemerkt: ἡ κακία τῷ τῆς ἀρετῆς ἀντικαθέστηκε λόγῳ, οὐ καθ' ἑαυτήν τις οὖσα, ἀλλὰ τῇ ἀπουσίᾳ νοουμένη τοῦ κρείττονος. Augustinus ferner sagt geradezu: Quid est aliud, quod malum dicitur, nisi privatio boni (enchir. ad Laur. c. 11); und: mali nulla natura est, sed amissio boni mali nomen accepit (de civ. dei l. XI, c. 9, cf. cap. 22). Solche Negation des Guten wird aber von Gott zugelassen. Non fit aliquid, sagt in diesem Sinne Augustinus, enchirid. c. 95, nisi omnipotens velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est, deum facere bene etiam sinendo fieri quaecunque fiunt male (vgl. ferner Cyrill von Jerusalem catech. VIII, §. 4, Chrysost. achte Homilie zum zweiten Timotheusbrief, wo es unter Anderem heisst: τὰ μὲν ἐνεργεῖ, τὰ δὲ συγχωρεῖ). Warum aber lässt er sie zu? Hätte Gott, so konnte eingewendet werden, die Menschen auf eine höhere Stufe gestellt, hätte er ihnen eine grössere Vollkommenheit verliehen, so würde dadurch vielleicht ihr Sündigen verhütet worden sein. Darauf antwortet Augustinus: die Vollkommenheit des Universums erfordere, dass Geschöpfe von mancherlei Art, höhere und geringere, vorhanden wären (de lib. arbitr. III, 9). Ein Gemälde ohne Schatten, eine Rede ohne Pausen, ein Vers ohne kurze Silben zwischen den langen, ein Gedicht ohne Antithesen, hätte nun einmal die Welt nicht werden sollen. Im Zusammenhang des Ganzen sei auch das, was für sich unvollkommen erscheine, wohl berechtigt und diene dazu, die Vollkommenheit des Ganzen zu erhöhen (Aug. de civ. dei XI, 23 u. c. 18; de natura boni c. 15; epist. 5 u. 28; enchirid. ad Laurent c. 10 ff., wo es heisst: Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In qua etiam illud quod malum dicitur bene ordinatum et loco suo positum eminentius

commendat bona). — Das physische Böse konnte man für ein bloss scheinbares erklären, und diess thaten denn die Kirchenlehrer auch. Am ausführlichsten wird diese Frage von Titus Bostrenus beantwortet, im zweiten Buch gegen die Manichäer. Er wendet sich dort gegen die Behauptung, Gottes Gerechtigkeit werde zweifelhaft, wenn man erwäge, dass er Reichthum und Armuth, Gesundheit und Krankheit ungleich vertheile, dass er den Bösewicht beglücke und der Strafe entfliehen lasse, welche dagegen den Unschuldigen oft treffe. Dagegen erinnert nun Titus, der Mensch sei von Gott zur Tugend erschaffen, jene anderen Dinge, wie Nahrung, Kleider, Besitz seien dagegen nicht an sich schätzbare Güter, sondern nur Hülfsmittel zum Leben. Dem Reichen und dem Armen stehe derselbe Weg zur Tugend offen, welche allein glücklich mache; Reichthum mache nicht glücklich, Armuth nicht elend. Krankheit könne wohlthätig, Gesundheit nachtheilig wirken. Aehnliche Gedanken finden sich auch bei anderen Kirchenlehrern, z. B. Cyrill von Jerusalem catech. 9, p. 128 ff. Sie sind alle einig darin, dass das physische Uebel ein bloss scheinbares ist, dass es nur zur Strafe oder zur Besserung dient, also Zucht- und Erziehungsmittel ist. Die Leiden bezeichnen sie als Uebungsmittel der Tugend, und versäumen nicht, darauf hinzuweisen, dass zwar nicht im gegenwärtigen, wohl aber im zukünftigen Leben die Vergeltung dem wahren Verdienste der Menschen angemessen sei (Aug. de civ. I, 8 u. 9).

Ueber die Lehre der Philosophen von der Vorsehung handeln besonders: Hugo Grotius, sententiae philos. de fato, 1648; Fr. Creutzer, Progr., in quo philosophorum veterum loci de providentia divina ac de fato explicantur, 1806; Schneider, Christl. Klänge aus den griech. und röm. Klassikern, 1865, S. 231 f.

§. 48. Geisterlehre. Unter den geschaffenen Wesen ward, abgesehen von den Menschen, den πνεύματα λειτουργικά oder den Engeln die hervorragendste Stellung eingeräumt. Sie galten als persönliche Werkzeuge der göttlichen Weltregierung, gleichsam als Minister Gottes für die verschiedenen Gebiete der Natur, des nationalen und des individuellen Lebens. Man hielt sie für eins der ersten oder geradezu für das erste (Origenes sogar für das der Hervorbringung der dermaligen Sinnenwelt überhaupt voraufgegangene) Product der Schöpfung, vor den Menschen ausgezeichnet durch tiefere und klarere Einsicht, sowie durch mehr ätherische, als eigentlich stoffliche Leiblichkeit; nicht göttlicher Verehrung, d. h. Anbetung, wohl aber besonderer Ehre wurden sie werth gehalten, von Ambrosius auch schon als Mittler angesehen. Eingetheilt wurden sie nach Maassgabe von Col. I, 16, bis Dionysius Areopagita die himmlische Hierarchie in drei (dem neuplatonischen System entlehnte) Triaden gliederte. Wichtiger aber war die nach dem moralischen Gesichtspunkt vollzogene Sonderung in gute Engel, welche von der ihnen anerschaffenen Willensfreiheit einen solchen Gebrauch gemacht, dass ihnen (wenigstens nach Augustinus und den folgenden Kirchenlehrern) das Gute fortan ein unveräusserlicher Besitz sein sollte, und böse Engel oder Dämonen, denen vielmehr die widergöttliche Rich-

tung zum character indelebilis geworden. An der Spitze der Letzteren erschien der Teufel, welcher, ursprünglich gut geschaffen, sei es aus Neid oder sei es aus Hochmuth fiel, andere Geister mit sich fort riss und in Gemeinschaft mit diesen fortan zur Förderung alles moralischen und physischen Uebels (wie Götzendienst, Häresie, Christenverfolgung), kurz zur Befehdung des Reiches Gottes, seine übermenschlichen Kräfte anwandte. Des Origenes Meinung, dass alle Geister bis zu einem gewissen Grade gefallen seien, aber auch alle sich dereinst wieder bekehren könnten, ward seit dem Ende des vierten Jahrhunderts als ketzerisch verworfen.

Origenes bemerkt de princip. praefat. §. 10, auch das gehöre mit zum Inhalt der Kirchenlehre, dass es „gewisse Engel und gute Mächte Gottes gebe, welche ihm dienen — zur Vollendung des Heiles der Menschen." Ueber diese dem Hebräerbriefe (I, 14) entlehnte einfache, der ächten althebräischen Vorstellung entsprechende, aber auf die christliche Heilslehre übertragene Anschauung sind jedoch die Theologen der Kirche vielfach hinausgeschritten, indem sie nicht nur an die jüdische Angelologie, sondern auch an die heidnische Dämonologie anknüpften. Was die Letztere betrifft, so konnte freilich die eine Hälfte der Dämonen, vermehrt um die alten Götter selbst, welche man der Realität nicht entkleidete, sondern lediglich eben zu Dämonen herabsetzte, nur dem Reiche der bösen Geister zugewiesen werden; aber die guten Dämonen brauchten nur einen neuen Namen und eine neue Obrigkeit (anstatt der polytheistischen die monotheistische) einzutauschen, um im Uebrigen im (heiden-)christlichen Glauben dieselbe Stelle einzunehmen, wie zuvor im heidnischen. Ueber die Entstehung der Engel gibt das alte Testament keine Auskunft, setzt jedoch ihre Erschaffung voraus. Diese wird (nach Col. I, 16) auch von den Kirchenlehrern fast allgemein anerkannt. Zwar erwähnt Justin (dial. c. 128), dass Einige sich die Engel als von Gott emanirende und wieder in ihn sich zurückziehende Kräfte vorstellten, und Lactantius betrachtet dieselben als hervorgegangen aus leisen Aushauchungen Gottes, im Unterschiede vom Logos als dem mit lauter Stimme aus dem Munde Gottes hervorgegangenen Worte (instit. IV, 8: magna inter dei filium et caeteros angelos differentia est. Illi enim ex deo taciti spiritus exierunt... Ille vero cum voce ac sono ex dei ore processit; vgl. aber II, 8; VII, 5). Allein diese gnostisirenden Anschauungen blieben vereinzelt, und das nicänische Symbolum erhob, indem es Gott als ποιητὴς ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων bezeichnete, die Engelschöpfung zum Dogma (vgl. Greg. Nyss. c. Eun. or. III, ed. Mor. II, 538). Was den Zeitpunkt derselben anlangt, so ging sie nach Origenes der Erschaffung der Sinnenwelt voraus (in Matth. t. 15, c. 27), und diese Vorstellung theilen im vierten Jahrhundert des Origenes Schüler (Gregor. Naz. orat. 38, 9; Basil. in hexaëmer. hom. I; Ambros. in hexaëm. I, c. 5). Epiphanius dagegen (haer. 65, §. 4 u. 5) und Theodoret nehmen an, dass die Engel zugleich mit dem Himmel und der Erde erschaffen seien. Letztere Ansicht erklärt auch Augustinus für zulässig, will jedoch lieber gesagt wissen, unter der Erschaffung des Lichtes sei die der Engel zu verstehen (de civ. dei XI, 9: Ubi de mundi constitutione sacrae literae loquuntur, non evidenter dicitur, utrum vel quo ordine creati sint angeli. Sed, si praetermissi non sunt, vel coeli nomine, ubi dictum est: in principio fecit deus coelum et terram, vel potius lucis hujus, de qua loquor, significati sunt). Auch nach Johannes von Damascus (II, 3) sind sie vor der übrigen Creatur entstanden, weil

das *νοερόν* dem *αἰσθητόν* vorangegangen sein müsse. Charakterisirt werden die Engel von den Kirchenlehrern als vernünftige, ursprünglich mit freiem Willen ausgerüstete, nicht grob materielle, aber auch nicht schlechthin körperlose Wesen einer höheren (zwischen der göttlichen und der menschlichen Sphäre in der Mitte stehenden) Ordnung. Nach Justin (dial. c. 57) assen die beiden Engel, welche in Gemeinschaft mit dem Logos den Abraham heimsuchten, von den ihnen vorgesetzten Speisen. Doch setzt er hinzu, dass die eigentliche himmlische Speise derselben das Manna sei. Letzteres sagen auch Clemens von Alexandrien (Paedag. I, c. 6, §. 41) und Tertullian (de carne Christi c. 6; adv. Jud. c. 3). Demnach können sich die genannten Theologen das Wesen der Engel nicht rein geistig vorgestellt haben, andrerseits aber auch nicht grob körperlich. Auch andere Kirchenlehrer hatten dieselbe Vorstellung, indem sie den Engeln zwar keine irdischen Körper, sondern feuer- oder luftartige, aber doch Körper beilegten (Tatian. orat. ad Graec. cap. 15). Nach Origenes ist volle Immaterialität überhaupt ein Vorzug der Gottheit; im metaphysischen Sinn kommt sie keinem geschaffenen und endlichen Wesen zu. Abgesehen von diesem metaphysischen Sinne, demzufolge Immaterialität so viel bedeutet, wie volles, intensives Sein oder schlechthinige Aufhebung der blossen Möglichkeit des Seins in Wirklichkeit des Seins, kommt freilich allen Geistern, so lange sie nicht gefallen sind, nach Origenes Immaterialität zu; nachdem sie aber gefallen sind (und sie sind nach Origenes alle von Gott abgewichen, auch die verhältnissmässig guten Engel), existiren sie alle in Leibern, die jedoch bei den Engeln nicht grob materiell sind. Diejenigen Geister, die am wenigsten abgewichen sind, d. h. die guten Engel, existiren in feinen ätherischen Leibern, zum Theil auch als Sterngeister. Was die Einsicht der Engel in das Wesen der Dinge betrifft, so ist dieselbe nach den Kirchenlehrern eine tiefere und vollkommnere, als die menschliche, jedoch keine absolute. Dass sie ursprünglich Freiheit des Willens besassen, darin stimmen alle Kirchenlehrer überein, und es ist diess eine nothwendige Voraussetzung der Existenz böser Engel. Denn wäre die widergöttliche Richtung der Letzteren nicht hervorgegangen aus freier Selbstentscheidung, so müsste sie ihnen ja anerschaffen sein und auf Naturnothwendigkeit beruhen, und in diesem Fall wäre ja Gott Urheber von etwas Bösem. In Wahrheit aber hatten alle Engel Freiheit des Willens. Nur fragt sich, ob sie auch, nachdem sie mit Entschiedenheit entweder dem Bösen sich zugewandt oder im Guten verharrt haben, wieder eine andere Richtung einschlagen können. Clemens Alexandrinus und Origenes bejahten diese Frage. Sie waren demnach der Meinung, auch der Teufel könne sich noch bessern, und Origenes erwartet mit Bestimmtheit von ihm, dass er es wirklich thun werde (de princ. III, 6. §. 5 ff.). Diess ist aber keineswegs allgemeine Ueberzeugung der Kirchenlehrer, die meisten derselben haben vielmehr die Ansicht des Irenaeus getheilt, dass Christus dereinst beim jüngsten Gericht die bösen Geister zum ewigen Feuer verdammen werde (I, 2). Wie aber nach Origenes das Böse in den bösen Geistern nicht ein schlechthin unüberwindliches Moment ihres Wesens ist, so besassen nach ihm auch die guten Geister — und ursprünglich waren sie ja alle gut — das Gute nicht substantiell, wie die Gottheit wesentlich gut ist. Daher konnten sie es auch fahren lassen und bedürfen, nachdem sie diess gethan, nicht minder, als die Menschen, einer Entsündigung, deren Mittler ihnen gleichfalls Christus ist (de princip. I, 5, 3).

Unter den späteren Kirchenlehrern beschreibt Basilius de spir. sancto c. 16 einen Engel als *ἀέριον πνεῦμα ἢ πῦρ ἄϋλον*. Greg. Naz. orat. 28, §. 31 sagt von der Natur der Engel: *ἀσώματος ἔστω, ἢ ὅτι ἐγγύτατα τοῦ ἀσωμάτου* und orat. 6, §. 12: sie seien *φῶς καὶ τελείου φωτὸς ἀπαυγάσματα*. Im Wesentlichen

dieselbe Ansicht findet sich bei den übrigen Kirchenlehrern, namentlich bei Augustin, der ihnen ätherische Körper beilegt, mittelst welcher sie sich sehr schnell bewegen und nach Willkür verschiedene Gestalten annehmen können. Als ihre Nahrung bezeichnet Joann. Damasc. I, 13 die Anschauung Gottes. Nach demselben Kirchenlehrer sind sie *an sich*, wie alles Erschaffene, vergänglich, haben aber durch die Gnade Gottes dennoch die Unsterblichkeit als *Naturgabe* erhalten. Gott hat sie ferner mit Willensfreiheit ausgerüstet. Dass aber auch die *guten* Engel künftig noch fallen, auch die *bösen* sich wieder bekehren könnten, diese Ansicht verwarfen die späteren Kirchenväter, und Augustinus stellt die Lehre fest, die auch später festgehalten wurde, dass nach dem Abfall eines Theiles der Engel die Gott treugebliebenen, die *guten* Engel von ihm die Gabe der Beständigkeit erhalten haben und nicht sündigen *können*. Enchirid. ad Laur. c. 28. Damit stimmt auch Joannes Damascenus überein, der die Ansicht aufstellt, *ursprünglich* sei der Wille der Engel zum Bösen zwar schwer-, aber nicht unbeweglich gewesen, *jetzt* aber seien die *guten* Engel infolge ihres Beharrens im Guten durch göttliche Gnade unentweglich darin befestigt. Ursprünglich waren sie δυςκίνητοι πρὸς τὸ κακὸν καὶ οὐκ ἀκίνητοι, νῦν δὲ καὶ ἀκίνητοι, οὐ φύσει, ἀλλὰ χάριτι καὶ τῇ τοῦ μόνου ἀγαθοῦ προςεδρείᾳ (de fid. orth. II, 3). *Eingetheilt* wurden die (guten) Engel nach Col. I, 16 in θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί und ἐξουσίαι, ohne dass man (Orig. de princip. I, c. 5) zur Klarheit darüber gelangte, ob diese Bezeichnungen nur zur Unterscheidung verschiedener Klassen überhaupt dienen oder zugleich die characteristischen Eigenthümlichkeiten derselben hervorheben sollten. Zu einem förmlichen hierarchischen System bildete aber (nach dem Vorgang der apostolischen Constitutionen VII, 35) erst *Dionysius Areopagita* diese Rangordnung aus (de hierarch. coel. c. 6 f.). Dieser unterscheidet neun Klassen oder drei Triaden. Zur *ersten* gehören 1) die Throne (θρόνοι), 2) die Cherubim, 3) die Seraphim; dieselben stehen mit Gott in unmittelbarer Gemeinschaft und werden unmittelbar von ihm geheiligt und erleuchtet. Zur *zweiten* Triade gehören 1) die Mächte (ἐξουσίαι), 2) die Herrschaften (κυριότητες), 3) die Kräfte (δυνάμεις). Diese empfangen ihre Erleuchtung und Heiligung von der ersten Triade, sie selbst erleuchten dagegen die *dritte*, zu welcher gehören 1) die Engel (im engeren Sinne), 2) die Erzengel und 3) die Fürstenthümer (ἀρχαί). Im Abendlande fand diese hierarchische Gliederung besonders durch Gregor d. Gr. Aufnahme. Was die *Verrichtung* oder den Beruf der Engel anbelangt, so gelten sie als Organe der göttlichen Weltregierung. Athenagoras stellt diess so dar (Supplic. 24): Gott habe die *allgemeine* Weltregierung sich selbst vorbehalten, über alle *einzelnen* Gebiete aber habe er *Engel* gesetzt. Diese Vorstellung erinnert an Plato, der im Timaeus den ungezeugten obersten Gott in dasselbe Verhältniss zu den andern Göttern, d. h. zu den Göttern des Volksglaubens stellt, wie Athenagoras Gott zu den Engeln. Dieser *Letztere* will aber damit schwerlich behaupten, dass Gott sich gar nicht um das Einzelne kümmere; denn damit wäre im Grunde die göttliche Weltregierung und Vorsehung aufgehoben, während sie Athenagoras *selbst* de resurrect. c. 18 auf alle Dinge ausdehnt. Sondern die Engel sind die einzelnen Werkzeuge Gottes bei der Weltregierung. Und mit dem *so* gedeuteten Ausspruche des Athenagoras stimmen auch die meisten *andern* Kirchenlehrer überein. In welcher Sphäre bewegt sich aber diese verwaltende Thätigkeit der Engel? In der Sphäre des Naturlebens, oder in der Sphäre des *menschlichen* Lebens? Wie in der Offenbarung Joh. XIV, 18 von einem Engel die Rede ist, der die Macht über das *Feuer* hat, so gibt es auch nach *Origenes* nicht nur Engel, die es mit den Menschen zu thun haben, sondern auch solche, denen bestimmte Gebiete der *unvernünftigen* Natur angewiesen sind, z. B. das

Wasser, die Thiere. Das hauptsächlichste Element der Verwaltung der Engel ist aber das menschliche Leben und zwar fast nach allen Kirchenlehrern. Sie stehen theils den verschiedenen Völkern vor, theils den verschiedenen christlichen Gemeinden, theils sind sie Schutzgeister und Genien einzelner Menschen. In Deuteron. 32, 8 u. 9, wo die Septuaginta anstatt „nach der Zahl der Söhne Israels" übersetzt hatten: nach der Zahl der Engel Gottes, fanden die Kirchenväter eine Bestätigung ihrer Meinung, dass Gott an die Spitze der einzelnen heidnischen Nationen Engel gestellt habe, während er das Volk Israel sich vorbehalten habe. Nicht minder begünstigten diese Vorstellung Stellen, wie Dan. X, 13 und 20, wenn man die „Obersten" Persiens und Griechenlands als Engel fasste. Aber die Engel stehen nicht nur den einzelnen Nationen vor, sondern auch den einzelnen Gemeinden, wie denn schon Offenb. Joh. I, 20 in diesem Sinn von Engeln geredet wird. Endlich gelten die Engel den Kirchenlehrern als Schutzgeister der einzelnen Menschen, zum Theil weisen sie sogar jedem Menschen zwei Engel zu, einen guten und einen bösen, und diese Idee nimmt sich fast so aus, als wären ihnen die Engel nichts Anderes, als Personificationen oder Hypostasirungen gewisser Eigenschaften oder Grundrichtungen der Menschen gewesen. Diess brachten sie sich aber nicht zum Bewusstsein, sondern sie glaubten wirklich an die Realität der Existenz solcher individueller Schutzgeister und Dämonen. Der Erste, bei dem sich diese Idee nachweisen lässt, ist Hermas, der im Past. (mand. 6) zwei dem Menschen beigegebene Genien erwähnt. Etwas Aehnliches findet sich auch bei Origenes (cf. die 11. Homilie zu Lucas), obgleich dieser in anderen Stellen den guten Menschen gute, den bösen böse Engel als bestimmende Mächte ihres sittlich religiösen Lebens beigesellt, und zwar dergestalt, dass er annimmt, dass die guten Engel die in eine widergöttliche Richtung gerathenden Menschen wieder verlassen (hom. I. in Ezechiel., de princ. II, 10). Verwandtes finden wir schon bei Clemens. Dass die guten Engel ihren Clienten von Geburt an beistehen, sie vor Feinden schützen, ihre Gebete vor den Thron Gottes bringen und selbst nach dem Tode für ihre Seele sorgen, ist eine einfache Consequenz ihres Characters als Schutzengel. Waren die Engel übermenschliche Wesen und dazu heilbringende, so konnte man sich leicht dazu verführen lassen, ihnen eine gewisse religiöse Verehrung zu widmen. Diess geschah aber in den drei ersten Jahrhunderten ohne Verwischung des Unterschiedes zwischen dem absoluten Geist und den creatürlichen Geistern und ohne dass ein falsches Mittlerthum mit der Engelverehrung aufgerichtet wurde. Zwar stellt Justin (apol. I, 6) die Engel mit dem Sohne Gottes und dem heiligen Geist als Gegenstände der christlichen Verehrung und Anbetung zusammen (vgl. über diese Stelle Keil, opusc. 548 f.; Otto, de Just. M. 142 f.; Semisch II, S. 349 f.), auch Athenagoras (Supplic. 10 und 24) bezeichnet dieselben als Objecte der Gotteserkenntniss im engeren Sinne. Allein sie stehen doch nach beiden tief unter Gott; nur etwa wie bei öffentlicher Schaustellung das glänzende Gefolge die Majestät des Herrn wiederstrahlt, nehmen sie an der Glorie der Dreieinigkeit Theil. Origenes vindicirt ihnen freilich das Recht auf eine besondere Achtung (ein *θεραπεύεσθαι*, c. Cels. VIII, 13; vgl. in Ezech. hom. I, §. 7); aber gerade dieser erklärt sich (ib. V, 4 f.) nachdrücklich gegen eine eigentliche Anbetung; ebenso Irenaeus (II, 32, §. 5). Dagegen räumt ihnen Ambrosius wenigstens eine mittlerische Stellung ein (de viduis IX, c. 55: Obsecrandi sunt angeli, qui nobis ad praesidium dati sunt), indem er die Schutzengel als intercessores nostrae infirmitatis bezeichnet und sie mit einem Boten vergleicht, den ein Kranker, welcher selbst den Arzt nicht rufen kann, bittet, für ihn einzutreten. Doch respectirte man gerade in der Theorie auch in der zweiten Hälfte des patristischen Zeitalters

noch immer das neutestamentliche Verbot der eigentlichen Engelverehrung. Die Synode zu Laodicea (can. 35) bezeichnet dieselbe als Abgötterei; Eusebius sagt (praep. ev. VII, 15), man solle die Engel ehren (τιμᾶν), aber nicht verehren (σέβειν), und selbst Gregor d. Gr. glaubt, dass dieselben wohl in den Zeiten des alten Bundes Verehrung angenommen hätten, aber nicht von den Gläubigen des neuen Bundes (in cantic. canticor. c. 8). Aber die siebente ökumenische Synode zu Nicaea 787 gesteht ihnen, wenngleich nicht λατρεία, doch προςκύνησις zu.

Auch der Teufel und die bösen Engel sind ursprünglich gut geschaffene, mit Willensfreiheit ausgerüstete Geister und geriethen erst durch ihren Abfall in die widergöttliche Richtung. Als Teufel stammte jener, wie Origenes bemerkt, freilich nicht von Gott, als Teufel war er vaterlos; aber seinem Sein nach stammte auch er von Gott (in Joann. tom. II, 7; c. Cels. IV, 65). Grobsinnliche Leiber tragen auch die bösen Engel nach Origenes nicht, aber desto finsterere und hässlichere. Sie sind dem Menschen durch das grössere Maass und die grössere Klarheit ihres Wissens überlegen und darum nur desto gefährlicher. Was den Zeitpunkt des Abfalls betrifft, so sagte sich der Teufel sofort nach der Schöpfung von Gott los, später erfolgte alsdann der Fall der übrigen bösen Geister. Ueber die erste böse That des Teufels sind die Kirchenlehrer nicht ganz einig. Irenaeus und Tertullian fanden den Grund seiner Verstossung in der Missgunst, welche die Ertheilung gewisser Gaben an die Menschen ihm erregt habe (Iren. IV, 40, 3; Tert. de pat. 5), namentlich die Ertheilung der Gottesebenbildlichkeit und der Herrschaft über die Natur, und das Missgönnen dieses Besitzes verrieth sich nach Irenaeus sofort darin, dass der Teufel nunmehr die Menschen zum Bösen verführte. Nach Lactanz aber (div. instit. II, 8) war zwar gleichfalls Neid dasjenige, was den Teufel stürzte, aber Gegenstand dieses Neides war der dem Sohne Gottes als dem Ersten der Geister eingeräumte Vorrang vor ihm selber. Von Origenes, welcher lehrte, dass alle Geister gefallen seien, könnte man anzunehmen geneigt sein, er hebe den specifischen Unterschied zwischen dem Teufel und den übrigen Geistern auf. Diess trifft aber nicht zu; denn der Teufel war auch ihm derjenige, der zuerst und am tiefsten fiel. Diejenige Sünde aber, welche seinen Fall und die Störung der Harmonie der ganzen Geisterwelt herbeiführte, war sein Hochmuth, in welchem er verkannte, dass er das Gute, welches er besass, lediglich Gott verdanke und es sich selber zuschrieb (cf. hom. 9 in Ezechiel. §. 2; de princ. III, 1, 12). Der Fall der übrigen bösen Geister wird von den meisten Kirchenlehrern der ersten drei Jahrh. mit dem Genes. 6, 2 erzählten Vorgang in Verbindung gebracht. Hier verstanden nämlich die meisten Kirchenlehrer unter den Söhnen Gottes: Engel. Eine Anzahl der ursprünglich sämmtlich gut geschaffenen Engel soll also aus dem Himmel herabgestiegen sein, mit den Töchtern der Menschen einen unkeuschen Umgang gepflogen und mit denselben Kinder erzeugt haben. Als die Sprösslinge der gefallenen Engel aber, die aus dieser Vermischung derselben mit den Töchtern der Menschen hervorgingen, wurden die Giganten bezeichnet, welche, nachdem sie schreckliche Schandthaten verübt, in der Sündfluth wieder vertilgt worden seien. Die erwähnte Deutung jener Stelle der Genes. war übrigens nicht innerhalb des Christenthums entstanden, sondern sie findet sich schon bei Philo, ferner bei Josephus und im Buche Henoch. Jene Sünde, welche also aus Lüsternheit hervorging, war aber nach Irenaeus, der sich hierin von den andern Kirchenlehrern unterscheidet, nicht die erste Sünde der bösen Engel, also nicht der Grund ihrer Verstossung, sondern erst eine Folge und Wiederholung ihrer ersten Sünde (III, 23, 3; IV, c. 16). Die Wirksamkeit der bösen Engel und Dämonen ist nach den Kirchenlehrern, namentlich nach Tertullian und nach Lactanz, eine überaus weitgreifende und

grosse. Sie ist um so gefährlicher, da sie sich im Besitz von Kenntnissen befinden, die den Menschen verborgen sind, da sie sogar die Zukunft vorauszuschauen vermögen und da ihnen die Fähigkeit eigen ist, sich mit der grössten Schnelligkeit von Einem Punkte der Welt nach einem unendlich weit entfernten anderen zu begeben (Tert. apol. c. 22). Alles Böse im moralischen und physischen Sinne wird von ihnen gefördert, die Verführung der Menschen ist das, worauf sie am meisten bedacht sind. Sie sind die Urheber des Götzendienstes. Während die Heiden ihre Götter zu verehren meinen, die in Wahrheit nur vergötterte Menschen sind, verehren sie in der That, ohne es zu wissen, die Dämonen, und diese sind es, die sich den Dampf ihrer Opfer zueignen (vgl. Keil, opusc. acad. p. 584 ff.). Sie sind auch die Urheber der blutigen Christenverfolgungen, sie sind es ferner, von denen alle Ketzereien ausgehen, sie sind die Urheber der heidnischen Orakel und der Wunder, die unter den Heiden vorgekommen sein sollen. Man hatte also sehr überspannte Vorstellungen von dem Einfluss der bösen Geister, doch wurde derselbe nicht dualistisch bis zu dem Maasse übertrieben, dass man ihn für unwiderstehlich erklärte. Diese letztere heidnische Vorstellung wurde von den Kirchenlehrern einstimmig verworfen. Schon Hermas erklärt (l. II, mand. 7 und 12, 5) den Teufel für überwindlich und bemerkt, dass er vor gottesfürchtigen Menschen die Flucht ergreife; und wenn hin und wieder träge Seelen ihre Sünden damit entschuldigten, dass die Dämonen unwiderstehlich auf sie wirkten: so pflegten die Kirchenlehrer solchen Irrthümern entgegen zu treten, ja sie wiesen sogar auf den Segen hin, der daraus hervorgehen könnte, wenn die Christen durch dämonische Anfechtung zur sittlichen Selbstthätigkeit erweckt und durch den Kampf gestählt würden (Clem. Strom. VI, p. 789; IV, p. 601). Origenes bezeichnet es sogar als allgemeine Kirchenlehre, dass die bösen Engel zur Sünde Niemanden zwingen könnten, sondern nur reizen (de princ. praef. §. 5). Dass auch der Teufel und die bösen Engel von Gott und zwar gut geschaffen seien, blieb auch in der zweiten Hälfte der patristischen Periode allgemeine Kirchenlehre (cf. z. B. Cyrill catech. II, 4; Joh. Damasc. de fide orth. II, 4). Ebenso fuhr man fort, als Triebfeder des Falls des Teufels und eines Theiles der übrigen Engel den Neid zu betrachten, nämlich wegen der Vorzüge des Menschen, oder den Hochmuth, das hochmüthige Streben, von Gott unabhängig oder ihm gleich zu sein (Aug. de genes. ad lit. XI, 14; de civ. dei XI, 15). Dagegen ward die Ansicht, dass die Sünde der bösen Engel oder Dämonen in dem unkeuschen Umgang mit den Töchtern der Menschen bestand, jetzt aufgegeben. Philastrius setzt sie sogar unter die Ketzereien, und sowohl Augustin und Cassian, wie Chrysostomus, Theodoret und Cyrill von Alexandrien verwarfen sie ausdrücklich. Unter den *υἱοὶ θεοῦ* genes. 6, 2 verstand man demnach nicht mehr die Engel, sondern die Nachkommen Seth's, unter den Töchtern der Menschen aber die Töchter der Cainiten. Die origenistische Lehre, dass der Teufel und die bösen Engel sich bekehren könnten, wurde zwar im vierten Jahrhundert von einigen Kirchenlehrern wenigstens noch geduldet, z. B. von Gregor von Nyssa und Didymus, später aber von Hieronymus und Theophilus von Alexandrien bekämpft und zuletzt nebst den übrigen ketzerischen Lehren des Origenes unter Justinian verdammt.

Ueber die Angelologie und Dämonologie handeln besonders: Ode, Tractatus de angelis, Traj. ad Rh. 1739; Wernsdorf, Exercitat. de commercio angelorum cum filiabus hominum ab Judaeis et patribus platonizantibus credito, Viteb. 1742; Cotta, Disputationes II, succinctam doctrinae de angelis historiam exhibentes, Tub. 1765; J. B. Carpzov, Varia historia Angelicorum ex Epiphanio et aliorum veterum monumentis eruta, Helmst. 1772; Mayer, Historia diaboli (ed. 2.), 1780;

F. Schmidt, Hist. dogm. de angelis tutelaribus (in Illgen's Denkschriften der histor. theol. Gesellsch. zu Leipz., Bd. I, S. 24 f., 1817); Kleinheidt, S. Gregor. Nyss. doctrina de angelis, Frib. 1860. Vgl. ausserdem (Gaab), Abhandl. zur Dogmengesch. der ältest. griech. Kirche, Jena 1790, S. 97—136; Keil, De angelorum malorum et daemoniorum cultu apud gentiles, opusc. acad. 584—601; Usteri, Paulin. Lehrbegriff, 4. Ausg., Anh. 3, S. 241 f.; Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, Leipz. 1866.

III. Anthropologie.

§. 49. Die Bestandtheile des Menschen. Wie im Kosmos überhaupt, so wurde auch im Menschen einstimmig eine zweifache Grundform des Lebens unterschieden, die leibliche und die geistige. Streitig war aber die Beschaffenheit und das Verhältniss der beiden Theile. Denn Tertullian erklärte die Seele selbst für körperlich, nahm also nicht eine schon ursprüngliche und eine absolute Verschiedenheit des Geistes vom Körper an, ebenso wenig Methodius (Phot. cod. 234); wohl aber thaten diess alle vom Platonismus berührten Kirchenlehrer, namentlich die alt- und neualexandrinischen. Diese Letzteren erblickten jedoch ein verknüpfendes Band zwischen dem Geiste oder der ψυχὴ λογικὴ (νοῦς, πνεῦμα) und dem Leib in der ψυχὴ σωματικὴ (ἄλογος) als dem animalischen Lebensprincip. Der hieraus sich ergebenden Dreitheilung (Trichotomie) des menschlichen Wesens, welche auch Pseudojustin (de resurrect. 10) und Augustin annahmen, stellten Tertullian und die meisten späteren Lateiner eine Zweitheilung (Dichotomie) gegenüber, infolge deren Geist und Seele nicht als verschiedene Substanzen, sondern nur als verschiedene Habitus Einer Substanz betrachtet wurden. Tatian (c. 7. 12. 15) und Irenaeus (V, 6, §. 1; 9, §. 1) endlich schrieben nur dem (sittlich-religiös) vollkommenen Menschen Leib, Seele und Geist zu; Letzterer nahm auch insofern eine Mittelstelluug ein, als er der Seele eine ätherische Leiblichkeit zuschrieb.

Plato hatte drei Theile der menschlichen Seele angenommen: τὸ λογιστικόν (das Denkende, Vernünftige), τὸ θυμοειδές (das Muthartige) und τὸ ἐπιθυμητικόν (das Begehrliche). Diesen entsprachen bei den alexandrinischen Gnostikern und Katholikern Geist, Seele und Leib. Aber auch der Verfasser der fälschlich Justin dem Märtyrer beigelegten Schrift περὶ ἀναστάσεως verfährt (c. 10) trichotomisch, indem er den Leib das Haus der Seele, die Seele das Haus des Geistes nennt; damit streitet nicht, dass derselbe, wo er sich weniger genau ausdrückt (z. B. c. 8) den Menschen als ein aus Leib und Seele bestehendes vernünftiges Wesen bezeichnet. Denn auch entschiedene Trichotomiker bleiben zuweilen bei der Entgegensetzung der materiellen und der nicht materiellen Seite stehen. So Orig. c. Cels. VII, p. 721 und Augustinus, de fide et symbolo, VI, 119: Tria sunt, quibus homo constat, spiritus, anima et corpus. Quae rursus duo dicuntur, quia saepe anima simul cum spiritu nominatur. Pars enim quaedam ejus rationalis

dicitur spiritus s. mens s. ratio. Vita, qua conjungimur corpori, anima dicitur; anima vero, cum spiritui resistit, carnalia bona appetens, etiam caro nominatur. Est autem animae natura perfecta, cum spiritui suo subditur et cum sequitur deum. Nach Clemens Alexandrinus ist das zwischen Körper und Geist in der Mitte stehende animalische Lebensprincip zugleich Inbegriff der niederen Seelenkräfte sowie Sitz der Affecte und Begierden (Strom. VI, 808). Der Geist dagegen, ein Abbild des Logos, trägt die höheren Seelenvermögen, nämlich die Vernunft und den Willen, in sich (V, 703; vgl. auch VII, 880; Paedag. III, 250 u. a. St.). Diese Ansicht theilen Origenes (in ep. ad Rom. I, 18; de princ. III, 4; in Joann. t. 32, 11; Hom. in Ezech. VIII, p. 385: πνεῦμά ἐστιν αὐτὸ τὸ λογικόν), sowie die spätern Alexandriner (z. B. Didymus de spir. sancto c. 56, Gregor von Nyssa, de hom. opif. c. 8). Aber die Dreitheilung hat nicht nur eine anthropologische, sondern auch eine ethische Bedeutung, indem der Geist oder die Vernunftseele als die individuell gewordene göttliche Potenz nach der alexandrinischen Ansicht rein aus sich selbst einer widergöttlichen Richtung sich gar nicht hingeben kann und allezeit auch die niedere Seele zum Göttlichen emporzuziehen bestrebt ist, ohne allerdings die Freiheit aufzuheben, vermöge deren die Seele sich auch von der Sinnlichkeit oder dem Fleische fortreissen lassen kann. Im Gegensatz zu Plato blieben die Stoiker bei der Dichotomie stehen, und selbst diese gründeten sie nicht auf zwei besondere Potenzen oder Substanzen, sondern nur auf zwei Zustände derselben Substanz; mit andern Worten, sie unterscheiden weder scharf zwischen dem λογικόν und dem ἄλογον μέρος (zwischen Geist und Seele), noch zwischen φύσις und ψυχή (Leib und Seele). Diese Theorie hat sich im Wesentlichen Tertullian angeeignet, der zwar adv. Marc. V, 15 sagt, Paulus unterscheide Seele und Leib als zwei verschiedene Substanzen, jedoch seinerseits nicht einmal damit Ernst macht (de an. c. 5 f.). Noch viel weniger will er von einer Unterscheidung zwischen anima und spiritus etwas wissen. Denn er sagt (c. 10): Duo non erunt, quae dividi non possunt.. Ipsa erit anima spiritus, sicut ipsa dies lux. Die Seele dehnt sich nach Tertullian mit dem Körper aus, den sie ausfüllt und dessen Form sie trägt (de an. c. 37). Auch Lactantius redet in der Regel nur von zwei Bestandtheilen des Menschen (instit. II, 12), ohne jedoch die Trichotomie für schlechthin unzulässig zu halten (de opif. dei c. 18). Diess thut dagegen Gennadius de dogmat. ecclesiast. c. 19 f. Dass die Seele ein Körper sei, bestreitet namentlich Origenes sehr energisch, de princ. I, 1, 7—9, aber auch Augustinus, vgl. die Schrift de anima et ejus origine, während die Semipelagianer diese Frage im Sinne des Irenaeus beantworten (namentlich Joannes Cassianus, Gennadius und Faustus Rejensis).

Ueber die Lehre von den Bestandtheilen des menschlichen Wesens handelt ausser den betreffenden, in den §§. 20 u. 21 (namentlich in Beziehung auf Gregor Nyss., Tertull. und Augustin.) angeführten Schriftstellern besonders Duncker, apologetarum secundi sec. de essentialibus naturae hum. partibus placita, Gott. P. I. 1844, P. II. 1850. Vgl ausserdem Keil opusc. p. 618 f., Olshausen opusc. p. 140 f., 173 f.

§. 50. Ueber die Entstehungsart der individuellen Menschenseelen gab es in den drei ersten Jahrhunderten zwei Ansichten, die präexistentianische des Origenes, derzufolge die Seelen bei ihrem Eintritt in diese Welt nicht erst entstehen, sondern nur in Leiber eingehen, nachdem sie schon zuvor existirt haben, und

die traducianische des Tertullian, derzufolge die individuelle Seele als ein aus der Urseele Adams durch Fortpflanzung sich absenkender Lebenskeim zugleich mit dem Leibe entsteht. Erstere galt seit dem vierten Jahrhundert für ketzerisch, während der Traducianismus auch in den späteren Jahrhunderten noch von manchen rechtgläubigen Theologen vertreten wurde. In der lateinischen Kirche trat aber an die Stelle der traducianischen zuletzt eine dritte Theorie, die creatianische, nach welcher jede Seele mit der Geburt des Menschen unmittelbar von Gott geschaffen wird.

Die präexistentianische Ansicht, welche wahrscheinlich schon Clemens Alex. (Strom. VI, p. 808) vertritt, ging von Origenes (de princ. III, 5, 4) auf dessen Schule, wenigstens auf Pierius und Pamphilus (Orig. opp. ed. de la Rue T. IV, App. p. 43) über. Bei platonisirenden christlichen Religionsphilosophen findet sie sich auch noch am Ende des vierten und zu Anfang des fünften Jahrhunderts, namentlich bei Synesius und bei Nemesius (de hum. nat. II, p. 76 f. ed. Oxon.), ja auch Augustinus verwirft dieselbe in seinen früheren Schriften nicht (de lib. arbitr. I. 12, 24; III. 20 f.). Seitdem gerieth sie aber immer mehr in Misscredit und wurde von der constantinopolitanischen Synode von 543 ausdrücklich verdammt. Ihre Unhaltbarkeit versuchte schon Tertullian nachzuweisen (de an. 23 f., 28 f., apol. 48). Nach diesem ist die Seele jedes Menschen gleichsam ein Zweig aus der fortgepflanzten Mutterseele Adams (surculus quidam ex matrice Adam in propaginem deducta, de an. 19 u. 27, vgl. de resurr. 45). In demselben Moment nämlich, in dem von dem Körper ein Körper gezeugt wird, wird von der Seele eine Seele gezeugt, und die Urseele zugleich mit der Leiblichkeit per traducem fortgeleitet. Diese traducianische (oft auch als generatianische bezeichnete) Theorie war (nach Hieronym. ep. 78 ad Marcellin., opp. T. IV, p. 642) im Abendlande eine Zeit lang die am meisten verbreitete, auch Augustinus erklärt sie gelegentlich für zulässig (ep. 190 ad Opt. 4, 14—15); in der griechischen Kirche vertraten sie wenigstens Gregor von Nyssa (de hom. opif. c. 29) und noch Anastasius Sinaita (Mönch auf dem Sinai, in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts), Letzterer in der Weise, dass er den Leib mehr von dem weiblichen, die Seele mehr von dem männlichen Factor der Zeugung ableitet: *Τὸ μὲν σῶμα ἐκ τῆς γυναικείας γῆς (γονῆς?) καὶ αἵματος συνίσταται· ἡ δὲ ψυχὴ διὰ τῆς σπορᾶς ὥσπερ διά τινος ἐμφυσήματος ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἀῤῥήτως μεταδίδοται* (Bandini monument. eccles. gr. T. II, p. 54). Aber in der lateinischen Kirche scheint der zuerst von Lactanz (inst. III, 18; de opif. dei c. 19: corpus ex corporibus nasci potest, ... de animis anima non potest) vertretene Creatianismus zuletzt den Sieg davon getragen zu haben. Augustinus erklärt sich zwar nicht entschieden für denselben, fühlt vielmehr, dass er seiner Lehre von der Erbsünde nicht besonders günstig ist (de an. et ej. orig. I. 8, 9; II. 9, 13; IV. 11, 15), und ist aus seiner Unentschiedenheit nie herausgetreten (retractat. I. 1, 3). Hieronymus aber bezeichnet den Creatianismus als die kirchliche Lehre (ep. ad Pammach., opp. T. IV, p. 318: Quotidie deus fabricatur animas, cujus velle fecisse est, et conditor esse non cessat, vgl. contra error. Joann. Hierosol. §. 22), und dasselbe thut Leo der Grosse (ep. 15 ad Turrib. ed. Quesnel p. 229). Ob diess auch auf die griechische Kirche passt, ist zweifelhaft. Jene constantinopolitanische Synode von 543 stellt nur fest, dass die Seele mit dem Körper erschaffen worden sei (*τὴν ψυχὴν συνδημιουργηθῆναι τῷ σώματι*, gegen Origenes), ebenso Joann. Damasc. (II, 12). Damit ist aber der Traducianismus nicht ausgeschlossen.

Ueber die Entwickelung der beiden ersten Theorien handeln insbesondere: J. F. Bruch, die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele, historisch-kritisch dargestellt, Strassb. 1859; Tosi, ein Beitrag zur Gesch. des Traducianismus (in Wiedemann's Oesterreich. Vierteljahrschr. f. kathol. Theol., Wien 1866, H. IV).

§. 51. Die Menschennatur als Ebenbild Gottes. Den höchsten dem Menschen von Gott verliehenen Vorzug bezeichnete man durch den Ausdruck (Genes. I, 27), dass er nach dem Bilde Gottes geschaffen sei. Dieses fanden diejenigen Kirchenlehrer, die sich Gott selbst als ein körperliches Wesen vorstellten, wie Tertullian, nicht nur in der vernünftigen und sittlichen Anlage des Menschen, sondern auch in der Gestalt und leiblichen Erscheinung desselben. Die meisten jedoch, namentlich die späteren, hielten sich unter Verwerfung dieser sinnlichen Anschauung an den Besitz des Geistes, an den sie theils die Unsterblichkeit, theils die Herrschaft über die Natur, vor Allem aber das Erkenntnissvermögen und die Willensfreiheit geknüpft dachten. Diejenigen, welche, wie Origenes, auf Anlass von Genes. I, 26 Ebenbildlichkeit und Aehnlichkeit mit Gott unterschieden, suchten jene meist in der potentiellen und anerschaffenen oder natürlichen, diese in der actuellen und (durch göttliche Gnade oder sittliche Selbstthätigkeit) erworbenen Verwandtschaft mit Gott.

Einige identificirten das Bild Gottes ausdrücklich mit dem Logos (Iren. V, 16; Tertull. Prax. 12, resurrect. carn. 6; Clemens Strom. II, p. 480 u. 499; Origenes de princip. III, c. 6; Epiphan. haer. 65). Worin es auf Seiten des Menschen bestehe, darüber hat, wie Epiphan. h. 70 bemerkt, die Kirche als solche sich nicht erklärt. Die Theologen der Kirche aber erblickten es meist darin, dass der Mensch ein vernünftiges, mit Selbstbewusstsein und freiem Willen ausgerüstetes und zur Gemeinschaft mit Gott berufenes Wesen sei, also in der Beschaffenheit des menschlichen Geistes, einige so, dass sie auch die Unsterblichkeit (Tertull. de bapt. 5: Imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur; Iren. IV, 38, §. 4; Gregor v. Nyssa, T. III, 52a in opp. ed. Morell. Par. 1638), oder so, dass sie die Herrschaft über die Natur als Merkmal der Ebenbildlichkeit ausdrücklich hervorhoben (Chrysost. hom. XXI. in genesin; Cyrill. Alex. contra Anthropom. c. 3, ed. Par. 1638 p. 370; Diodor bei Theodoret quaest. XX. in genesin). Aber auch auf ethische Reinheit, auf Tugend oder Gerechtigkeit, wurde der Ausdruck speciell bezogen, z. B. von Athanasius (T. II, p. 225 ed. Par. 1627: *Οἱ τὰς πράξεις τοῦ σώματος θανατοῦντες καὶ ἐνδιδυσκόμενοι τὸν καινὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ θεὸν κτισθέντα ἔχουσι τὸ κατ' εἰκόνα· τοιοῦτος γὰρ ἦν ὁ Ἀδὰμ πρὸ τῆς παρακοῆς*) und Cyrill. Alexandr. (adv. Anthropomorph. c. 2, p. 368 ed. Par. 1638). Mehrere Kirchenlehrer glaubten aber denselben nicht nur auf geistige Qualitäten, sondern auch auf den menschlichen Leib deuten zu sollen (Pseudojustin de resurrect. 7; Iren. V, 6, 1; Tertull. de bapt. 5, de resurr. carn. 6), eine Vorstellung, welche der Verfasser der klementinischen Homilien (Hom. 3, 7; 10, 6. 7; 11, 4) und Melito von Sardes sogar vorzugsweise,

die Audianer aber (Epiphan. h. 70) ausschliesslich geltend machten. Dieselbe wurde dagegen besonders von den platonisirenden Kirchenlehrern ausdrücklich verworfen, namentlich von Clemens Alex. (Strom. II, p. 483), Origenes (c. Cels. VI, p. 680; Hom. I. in genes., T. II, p. 57) und Augustinus (serm. 48: Quae est imago dei in nobis nisi id quod melius reperitur nobis, nisi ratio, intellectus, memoria, voluntas?), aber auch von anderen, wie Chrysostomus (hom. 134, T. V, ed. Eton. 1612). Nicht alle, jedoch viele Kirchenlehrer (auch diese freilich nicht durchgängig) unterschieden aber zwischen Bild und Aehnlichkeit (*εἰκών* und *ὁμοίωσις*, imago und similitudo, nach genes. I, 26: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ), u. A. namentlich Irenaeus, Clemens Alex., Origenes (dieser am entschiedensten c. Cels. IV, 30 p. 180: *Ἐποίησε ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ, ἀλλ᾽ οὐχὶ καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν ἤδη*), Gregor von Nyssa, Johannes von Damascus, Tertullian und Augustinus, während z. B. Cyrill von Alexandrien (adv. Anthropomorph. c. 5) *εἰκών* und *ὁμοίωσις* identificirt, und diejenigen, welche Beides auseinanderhielten, thaten diess wiederum auf verschiedene Weise. Denn Irenaeus erkennt (V, 6, §. 1) das Bild in dem *πλάσμα* (= corpus), die Aehnlichkeit im Besitz des Geistes; Tertullian jenes „in effigie“ (dem Leibe), diese „in aeternitate“ (bapt. 5); die meisten Uebrigen dagegen das Bild in der unverlierbaren Anlage zur Gottesgemeinschaft, die Aehnlichkeit in der actuellen Gottesgemeinschaft, bald so, dass letztere auf den objectiven Besitz des heiligen Geistes, d. h. das Christsein oder Getauftsein (Gregor von Nyssa orat. I. in verba „faciamus hominem“, T. I, p. 150 ed. Par. 1638: *Κατ᾽ εἰκόνα ἔχω τὸ λογικὸς εἶναι, καθ᾽ ὁμοίωσιν δὲ γίνομαι ἐν τῷ Χριστιανὸς γενέσθαι*, vgl. Tertull. de bapt. c. 5 und Augustin. de spir. et an. c. 10: Imago, quia rationalis; similitudo, quia spiritualis), bald so, dass sie auf den nicht ohne die Selbstthätigkeit des Subjects erlangten Zustand der Heiligung gegründet wird. In letzterem Sinne lehrten nach Clemens, Strom. II, p. 499 Einige: *Τὸ μὲν κατ᾽ εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον· τὸ καθ᾽ ὁμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν.* Auch Origenes (de princip. III, 6, 1; c. Cels. IV, 20 p. 522) versteht unter der Aehnlichkeit die Frucht der richtigen Anwendung des dem Menschen anerschaffenen (das Bild constituirenden) Besitzes der Vernunft und der Willensfreiheit, ebenso Joannes Damasc. (II, 12 f.).

§. 52. Die Grundeigenschaften der Menschennatur (Freiheit und Unsterblichkeit). Die Freiheit oder das Vermögen der Selbstbestimmung ward als die Grundbedingung der sittlichen Natur des Menschen von allen Kirchenlehrern für ein angeborenes und unveräusserliches Attribut des menschlichen Wesens erklärt. Die Unsterblichkeit hingegen hielten Justin, Tatian, Theophilus, Irenaeus, Arnobius und Lactantius für ein besonderes Geschenk Gottes, welches zur Natur des Menschen als solcher nicht gehöre. Alle späteren Kirchenlehrer freilich, und unter den älteren namentlich Origenes und Tertullian, rechneten auch die Unsterblichkeit zu den natürlichen Eigenschaften der menschlichen Seele.

„Auch das steht in der kirchlichen Verkündigung fest, dass jede vernünftige Seele freie Willkür und freien Willen besitzt... Wir sind folglich keiner Nothwendigkeit unterworfen, so dass wir in jedem Falle, selbst wider Willen, zu bösen

oder zu guten Handlungen genöthigt würden. Sind wir nämlich frei, so können uns vielleicht gewisse Mächte anfechten — zur Sünde, und andere uns beistehen — zum Heil. Wir werden jedoch durch keine Nothwendigkeit gezwungen, recht oder schlecht zu handeln, wie diejenigen annehmen, welche den Lauf und die Bewegung der Gestirne für die Ursache des menschlichen Lebens erklären, nicht nur soweit es ausserhalb des Gebietes der Freiheit verläuft, sondern auch soweit es in unserer Gewalt steht.“ Dieser Versicherung des Origenes (de princ. praefat. §. 5) entsprechend erkennen alle älteren Kirchenlehrer den Menschen Freiheit (*τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ ἡμῖν, ἡ προαίρεσις, τὸ αὐθαίρετον*, liberum arbitrium) zu, d. h. die Fähigkeit, sich selbst sittlich zu bestimmen, sowohl im Gegensatz gegen den heidnischen Fatalismus als gegen jede andere Art des absoluten Determinismus, dem sie die Idee der Zurechnung und der Verantwortlichkeit gegenüberstellen (Justin apol. I, 43; Theoph. ad Autol. II, 27; Iren. IV, 38; Cyrill. Hieros. catech. mystag. IV; Euseb. praep. ev. VI, 5; Aug. de lib. arbitr. II, 1). Auch darauf berufen sie sich, dass ohne die Freiheit selbst das sittlich Gute werthlos sein würde (Basilius d. Gr., opp. ed. Paris. 1618 T. I, p. 429: *Θεῷ οὐ τὸ ἠναγκασμένον φίλον, ἀλλὰ τὸ ἐξ ἀρετῆς κατορθούμενον· ἀρετὴ δὲ ἐκ προαιρέσεως καὶ οὐκ ἐξ ἀνάγκης γίνεται*), leugnen aber nicht, dass der Mensch das Vermögen zu wollen, wie die Kraft zum Guten, immer nur durch Gott erhält und jede seiner Thaten eine Mischung eigenen Wählens und göttlicher Beihülfe ist (Orig. Sel. in Ps. p. 672, in Matth. tom. XII, p. 561). Von der formalen oder Wahlfreiheit als der blossen Anlage zur guten, wie zur bösen Selbstentscheidung unterscheiden aber Einige ausdrücklich die reale Freiheit nach Joh. VIII, 36, und nennen diese *ἐλευθερία* (Clem. Strom. II, p. 424 ed. Par. 1641: *Τὸ κρατεῖν τῶν παθῶν, μόνη ἐλευθερία.* Vgl. Chrysost. homil. 58 in Matth.). Dass jedoch unsere Selbstentscheidungen nach der einen Seite hin von dem sittlichen Zustande abhangen, in dem wir uns bereits befinden, dass also ein absoluter Indeterminismus undenkbar ist, ist vor Augustinus von den meisten Kirchenlehrern nicht deutlich erkannt, wiewohl keineswegs von allen übersehen worden (Basilius d. Gr. hom. 31, ed. Par. 1618 T. I, p. 631: *Τὸ ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου δυνάμει αὐτεξούσιον ἐπὶ τῷ ἑλέσθαι ἢ μὴ ἑλέσθαι τῷ διαβόλῳ ἀντιστῆναι κεῖται, οὐκ ἐπὶ τῷ δύνασθαι παντελῶς ἔχειν τὸ κράτος κατὰ τῶν παθῶν*).

Nicht in dem Maasse, wie über die Freiheit, sprechen sich die Kirchenlehrer über die Unsterblichkeit übereinstimmend aus, obwohl von allen die Thatsächlichkeit derselben anerkannt wird. Nach der einen Ansicht gehört sie nämlich zur Natur des Menschen als solchen, nach der anderen ist sie nicht ein natürlicher Vorzug des Menschen, sondern ein Correlat des Besitzes des übernatürlichen göttlichen Geistes, also theils ein göttliches Gnadengeschenk, theils eine Frucht jenes göttlichen Strebens, welches der Besitz des Geistes einschliesst oder krönt. Nach Justin (dial. c. 4) ist die Seele an sich nicht unsterblich; denn sie ist nicht ungeworden, nicht ungezeugt, an sich nicht göttlichen Wesens. Die menschlichen Seelen leben nicht, insofern sie Leben sind, sondern insofern sie Leben empfangen (c. 6). Die Unsterblichkeit ist also nach Justin ein besonderes Geschenk Gottes. Noch deutlicher tritt diese Ansicht bei Tatian hervor. Dieser sagt ausdrücklich: *Οὐκ ἔστιν ἀθάνατος ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτήν, θνητὴ δέ* (c. Graec. 13). Erkennt die Seele die Wahrheit nicht, wird sie nicht vom heil. Geiste durchdrungen, so stirbt sie mit dem Körper und steht erst am Ende der Welt gleichfalls mit dem Körper wieder auf, um zur Strafe Unsterblichkeit zu empfangen. Nach Theophilus von Antiochien ward Adam ursprünglich weder sterblich noch unsterblich geschaffen, sondern er war *δεκτικὸς ἀμφοτέρων*, zu beidem fähig, damit er, wenn er durch Erfüllung der göttlichen Gebote sich der Unsterblichkeit würdig zeigte,

diese erlangte; wenn er aber Gott ungehorsam wäre, sich den Tod zuzöge (ad Autol. II, 27, vgl. 24: μέσος ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει, οὔτε θνητὸς ὁλοσχερῶς, οὔτε ἀθάνατος τὸ καθόλου, δεκτικὸς δὲ ἑκατέρων).

Nach Irenaeus (II, 34, 4) ist die Seele ihrer eignen Natur nach nicht unsterblich, denn sie ist nicht selbst Leben, sondern nimmt nur an dem von Gott verliehenen Leben Theil, von Gottes Willen hängt daher ihre Fortdauer ab. Arnobius sagt: Animae sunt mediae qualitatis; an sich sind die Menschenseelen dem Gesetze des Todes unterworfen, werden aber „mit der Fortdauer beschenkt, wenn sie die Hoffnung eines so grossen Geschenkes an Gott, ihren Urheber, knüpfen, der allein die Macht besitzt, eine Ausnahme von der Zerstörung zu machen (adv. gent. II, 53)". Lactantius endlich lehrt (inst. div. VII, 5): Nihil interesset inter justum et injustum, siquidem omnis homo natus immortalis fieret. Ergo immortalitas non sequela naturae, sed merces praemiumque virtutis est. Hiermit ist jedoch nur die beseligende Unsterblichkeit gemeint; denn II, 12 heisst es: Mortis non ea vis est, ut injustas animas exstinguat omnino, sed ut puniat in aeternum. Ausdrücklich aber stellen Tertullian und Origenes die Unsterblichkeit als ein natürliches Attribut der menschlichen Seele hin und rechnen dieselbe zu den unverlierbaren Merkmalen der Verwandtschaft des Menschen mit Gott (Tertull. de an. 11. 12. 14. 15. 51; Orig. de princ. IV, 36; exhortat. ad martyr. 47). Tertullian beruft sich zum Beweise auf die Untheilbarkeit und nie, auch im Schlafe nicht aufhörende Thätigkeit der Seele; Origenes auf deren Fähigkeit und Sehnsucht, Gott zu erkennen und sich mit ihm zu vereinigen. Letzterer fand Anlass, seine Ansicht auch Irrlehrern gegenüber zu vertreten, nämlich auf einer arabischen Synode eine Anzahl Hypnopsychiten von ihrem Irrthum zu bekehren, welcher in der Lehre bestand, dass die Seele mit dem Leibe sterbe (einschlafe) und erst bei der Auferstehung mit demselben wieder erweckt werden solle (Euseb. h. e. VI, 37). Nach Augustinus (de immortalit. anim. IX, 16; X, 17) ist der Geist selbst nicht nur etwas belebtes, sondern das Leben; da nun keine Sache sich selbst verlässt und nur das stirbt, was das Leben verlässt, so kann der Geist nicht sterben.

Die Geschichte der Lehre von der Unsterblichkeit behandeln namentlich: Flügge, Gesch. des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, 2 BB. 1794; Olshausen, Antiquissimorum eccl. graecae patrum de immortalitate sentent., Osterprogr. 1827; Weizel, Die urchristliche Unsterblichkeitslehre (in d. Stud. u. Kritik., 1836, H. 3 u. 4). Vgl. auch Schultz, Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit, 1861.

§. 53. Die Menschennatur und die Sünde. Alle Kirchenlehrer bekennen einstimmig, dass das Menschengeschlecht sich (abgesehen von der Erlösung) nicht mehr in dem ursprünglichen Zustande sittlich-religiöser Integrität, sondern in einem Zustande der Entartung befindet. Aber Maass und Art der Veränderung, welche das Hinzutreten der Sünde überhaupt und insonderheit der Fall der ersten Menschen in der menschlichen Natur oder doch in deren Entwickelung herbeigeführt, blieb zwischen den griechischen und lateinischen Vätern streitig, und wurde im Abendlande durch und nach Augustinus anders bestimmt, als zuvor.

Literatur vgl. zu §§. 55, 57, 60.

§. 54. Lehre der griechischen Väter von der Sünde. Die Allgemeinheit der Sünde oder der „Entfernung von Gott“ wurde anerkannt. Erklärt aber wurde dieselbe weder aus einer Vererbung der Sünde Adams, noch aus einer anerschaffenen unwiderstehlichen Neigung zur Sünde, sondern einerseits aus allgemeinem Missbrauch der Freiheit, andrerseits aus dem Einfluss mangelhafter Erziehung, bösen Beispiels und böser Geister; aber auch aus den in unserer Natur begründeten Begierden und aus unserer Sterblichkeit, kurz (wenngleich nur mittelbar und theils unbewusst) aus der Endlichkeit oder creatürlichen Beschränktheit des Menschenwesens.

Die biblische Lehre, dass ausser Christus alle Menschen erlösungsbedürftig, folglich mit Sünde behaftet sind, wurde nicht nur von den lateinischen, sondern auch von den griechischen Kirchenvätern festgehalten (Justin. dial. c. Tr. c. 88 u. 95. Clem. Paedag. III, p. 307. Strom. II, p. 487. Origen. de princ. III, 5; II, 1, 1—3. 6, 2. 9, 6. c. Cels. III, 62; IV, 40. Greg. Nyss. de orat. dom. or. V, Opp. I, p. 751). Athanasius sagt zwar, es habe viele Heilige gegeben, die jeder Sünde baar gewesen seien (contra Arian. or. III, 33. Opp. T. I, p. 582: *Πολλοὶ γὰρ οὖν ἅγιοι γεγόνασι καθαροὶ πάσης ἁμαρτίας*, vgl. contra gent. c. 2, p. 2); und wenn derselbe (c. Apollin. II, 9) bemerkt: *Ἐξ ἐκείνου* (Adam) *εἰς πάντας ἀνθρώπους ἐξέτεινεν* (der Satan) *τῆς κακίας αὐτοῦ ἐνέργειαν*, so bezieht sich das vielleicht nur auf den Tod als allgemeine Folge des Sündenfalls (vgl. „In illud omnia tradita“ T. 1. p. 150). Aber jener Satz scheint Jeremias und Johannes den Täufer nur von Thatsünden freisprechen zu sollen.

Eine genügende Erklärung der von ihnen anerkannten Allgemeinheit der Sünde sucht man jedoch bei allen diesen Kirchenlehrern vergebens. Nach Justin (Apol. I, 61) sind wir (im Gegensatz zur Wiedergeburt) vermöge unserer ersten Geburt „Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit“, nicht „Kinder der Freiheit (*προαιρέσεως*) und Weisheit“; wir befinden uns also ursprünglich in einem Zustande der reinen Passivität und der Bewusstlosigkeit, und von Natur (*φύσει*) herrscht in einem Jeden eine böse und mannichfaltige (*ποικίλη*) Begierde (*ἐπιθυμία*). Nach Clemens (Strom. VII, p. 894) sind die Ursachen (*ἀρχαί*) jeder Sünde „Unwissenheit und Schwäche“. Aehnliches findet sich auch bei den späteren griechischen Kirchenlehrern. Es fragt sich aber, woher diese böse Lust, diese Schwäche und diese verhängnissvolle Unwissenheit stammen. Auf diese Frage erhalten wir nun nicht etwa die Antwort, aus der Sünde der ersten Menschen, die sich als Sündhaftigkeit auf deren Nachkommen fortgeerbt, sei diess Alles zu erklären. Denn aus dem Sündenfall wird entweder gar keine schlimme Folge für den Zustand der Nachkommen Adams abgeleitet, oder nur die Sterblichkeit sammt ihren Folgen, dagegen einstimmig behauptet, die Wahlfreiheit und somit die Fähigkeit, sich für das Gute zu entscheiden, besässen auch die Nachkommen Adams noch.

Für Justin bezeichnet die Uebertretung der Protoplasten nur den Anfang des Sündigens innerhalb des menschlichen Geschlechts; die Wirkung derselben beschränkt er auf Adam und Eva selbst. Wenn er von der letzteren bemerkt (dial. 100), sie habe das verderbliche Wort der Schlange in sich aufgenommen und in Folge dessen Ungehorsam und Tod geboren, so ist damit nicht gesagt, dass sie ein permanentes Dasein der Sünde oder eine erbliche Sünde in der Welt begründet habe. Sünder und dem Tode unterworfen sind vielmehr alle ihre Nachkommen nur desshalb, weil „sie sich freithätig dem Adam und der Eva ähnlich

machen“ (*τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὔᾳ ἐξομοιούμενοι*, dial. 124), und Jeder von ihnen durch eigene Schuld sich dem Bösen hingegeben hat (*παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου πονηρευσαμένου*, dial. 88, vgl. 140 u. apol. II, 14). Noch viel weniger wissen die Alexandriner etwas von einer Erbsünde und von einer Imputabilität der Sünde Adams. Nicht auf der Kindererzeugung ruht nach Clemens (Strom. III, 556; VI, 808) der Fluch, und alle Menschen sind Sünder nicht als Söhne, sondern als Nachahmer Adams (Adumbrat. in ep. Judae, p. 1008). Wie dieser Willensfreiheit besass, so besitzen dieselbe auch alle seine Nachkommen; Sündigen und Nichtsündigen steht bei ihnen und hängt von ihnen ab (Strom. II, 462 f.; IV, 633). Nach Origenes aber ist Adams Fall nur Symbol des Heraustretens Aller aus der Harmonie mit Gott (de princ. IV, 16; c. Cels. IV, 40), und aus dieser sind die Seelen der Menschen schon vor ihrem Eintritt in diese Welt herausgetreten (de princ. III, 5). Ja auch die Späteren schreiben allen Nachkommen Adams im Wesentlichen dieselbe Freiheit zum Bösen und Guten zu, wie diesem selbst. So Gregor von Nazianz (orat. 38, 12, p. 670; 44, 4, p. 837; 14, 25 p. 275; 19, 13 p. 372), Gregor von Nyssa (or. de infantibus, qui praemature abripiuntur, Opp. III, p. 317 f.) und Cyrill von Jerusalem. Letzterer sagt: Sündlos in diese Welt gekommen, sündigen wir nunmehr freithätig (Catech. IV, 19, vgl. 21: *Αὐτεξούσιός ἐστιν ἡ ψυχή*). Nach Chrysostomus (Hom. X. in ep. ad Rom., opp. T. X, p. 124) kann man nicht sagen, dass infolge des Ungehorsams Adams irgend ein Anderer zum Sünder geworden sei, und „die Wirksamkeit der Sünde ist keine physische, denn dann wären wir nicht strafwürdig“ (Hom. II. in psalm L.). Den Begierden gegenüber kämpft die Vernunft entweder siegreich oder sie unterliegt (ebendas., vgl. in ep. ad Hebr. hom. XII.; in ev. Jo. hom. XVII.; in ep. ad Cor. hom. II.; in ep. ad Phil. hom. I.). Theodor von Mopsvestia aber schrieb sogar eine besondere Abhandlung „gegen diejenigen, welche behaupten, dass von Natur und nicht mit Willen die Menschen sündigen“. Endlich ist auch Johannes von Damascus noch derselben Ansicht (nach de fide orth. II, c. 12, p. 178, welche Stelle sich nicht nur auf Adam bezieht).

Darüber sind sie also einig, dass es keine Erbsünde gibt. Meinungsverschiedenheit über die Folgen des Sündenfalls herrscht nur insofern, als die früheren Kirchenlehrer auch die Allgemeinheit des Todes oder der Sterblichkeit nicht von jenem herleiten, wohl aber die späteren. Justin betrachtet den Tod eines Jeden zwar bald als Folge der eigenen Sünde (z. B. dial. 88), bald als schon ursprünglich mit der menschlichen Natur verknüpftes Schicksal (d. h. er leitet die Allgemeinheit desselben aus der Allgemeinheit des Geboren- oder Gezeugtwerdens ab, Apol. II, 11), aber ausser bei diesem selbst, niemals als Folge der Sünde Adams. Clemens hielt das Sterben für ein in der Natur des Menschen ganz abgesehen von der Sünde begründetes Ereigniss (Strom. VII, 868; III, 540) und erklärte Rom. 5, 12 vom geistigen Tode; ebenso Origenes, der ohnehin den leiblichen Tod nicht für ein Uebel ansieht (in ep. ad Rom. l. VI, §. 6; in Matth. XIII, §. 7; in Joann. XVII, §. 37). Dagegen scheint Athanasius den physischen Tod, dem Alle unterworfen sind, von der Sünde Adams herzuleiten (In illud „Omnia tradita“ T. I, p. 150: *Ἐπειδὴ ἥμαρτεν ὁ ἄνθρωπος καὶ πεσόντος αὐτοῦ τὰ πάντα τετάρακται, ὁ θάνατος ἴσχυεν ἀπὸ Ἀδάμ μέχρι Χριστοῦ, ἡ γῆ κεκατήραται, ὁ ᾅδης ἠνοίγη, ὁ παράδεισος ἐκλείσθη, ὁ οὐρανὸς ἐθυμώθη*). Ganz entschieden thut diess Chrysostomus, in folgendem Kettenschluss: „Hätten unsere Stammeltern nicht gesündigt, so würden sie nicht die Strafe des Todes empfangen haben; über den Tod erhaben, würden sie auch über die Vergänglichkeit erhaben gewesen sein; mit der Unvergänglichkeit würde ferner das Freisein von Leidenschaften verbunden gewesen sein; beim Vorhandensein dieses würde aber die Sünde keinen

Raum gehabt haben. Da sie aber sündigten, wurden sie der Vergänglichkeit hingegeben; vergänglich geworden, haben sie auch vergängliche Kinder erzeugt; Solche aber begleiten Begierden, Aengste und Lüste“ (in Ps. L. l. c., vgl. in ep. ad Rom. l. c.). Chrysostomus findet also zwar nicht das Forterben der sittlichen Entartung, wohl aber das der physischen Entartung (des Verlustes der Unsterblichkeit) natürlich; mit dieser aber scheint ihm wenigstens eine (wenngleich nicht unwiderstehliche) Neigung (ein *ῥέπειν*) zur Sünde verknüpft zu sein. Und genau ebenso sieht auch Johannes von Damascus (de fide orth. II, 28) die Sache an.

Ausser der Sterblichkeit und deren Folgen werden nun freilich von den späteren Griechen auch der Einfluss mangelhafter Erziehung und bösen Beispiels, sowie die Einwirkung des Teufels und der Dämonen als Beförderungsmittel der Sünde betrachtet, und diese Momente werden auch von den älteren als wirksam anerkannt. So sagt Justin (Apol. I, 61): *Ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν.* Dazu kommt die Einwirkung der Dämonen, die das menschliche Geschlecht in einen Zustand der Knechtschaft gebracht haben (Apol. I, 10; II, 5; dial. 93). Und damit stimmen überein Athenagoras (Suppl. c. 25), Tatian (c. Gr. c. 7) und Pseudojustin (Cohort. c. 21), ebenso die Alexandriner (Orig. in ep. ad Rom. V, opp. t. IV, p. 553: Parentes non solum generant filios, sed et imbuunt, et qui nascuntur, non solum filii parentibus, sed et discipuli fiunt, et non tam natura urgentur in mortem peccati, quam disciplina, vgl. c. Cels. III, 69), und die Späteren (Cyrill. v. Jerus. Cat. II, 3: *Οὐ μόνος σὺ καθέστηκας τοῦ πράγματος ἀρχηγός, ἀλλὰ καὶ ἄλλος τίς ἐστι κάκιστος ὑποβολεύς, ὁ διάβολος*, cf. IV, 21 und Joh. von Damasc. de f. orth. IV, 22).

Da aber keiner dieser Einflüsse für unwiderstehlich gilt, so erhalten wir im Grunde entweder gar keine Erklärung der Allgemeinheit der Sünde, oder den unbewussten Hintergrund aller jener unzureichenden Erklärungen bildet zwar nicht irgend ein eigentlicher Determinismus; ein solcher wird namentlich von Clemens im Gegensatz zu den Gnostikern ausdrücklich abgelehnt (Niemand ist von Natur erwählt, gläubig und selig, Strom. V, 645; VII, 832; Niemand von Natur befleckt, Strom. III, c. 16; II, c. 15); wohl aber die uneingestandene und unbewusste Annahme, dass wenn auch nicht eine unmittelbare Nothwendigkeit der Sünde, doch die Neigung zur Sünde in der Endlichkeit des menschlichen Wesens begründet sei. Am meisten hat sich Origenes dieser Ansicht verdächtig gemacht, durch seine Lehre von dem allgemeinen Fall der endlichen Geister in der intelligibeln Welt, ohne welchen die Sinnenwelt gar nicht entstanden sein würde. Er sagt ja auch geradezu c. Cels. III, 66: „Wir Menschen alle tragen die Anlage zum Sündigen in uns“ (*πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν*, vgl. III, 62: *Ἀδύνατον γάρ φαμεν εἶναι ἄνθρωπον μετ᾽ ἀρετῆς ἀπ᾽ ἀρχῆς πρὸς τὸν θεὸν ἄνω βλέπειν· κακίαν γὰρ ὑφίστασθαι ἀναγκαῖον πρῶτον ἐν ἀνθρώποις*). Aber auch nach Clemens (Paed. III, p. 307) „ist das Sündigen Allen angeboren (*ἔμφυτον*)“, nicht etwa, insofern sie von dem ersten Sünder abstammen, sondern trotz ihrer Freiheit vermöge ihrer Natur. „Sündlos ist allein der Logos“ (nicht etwa nur thatsächlich, sondern, weil er von Natur Gott, wir aber nur Menschen sind). Ja auch nach Justin, der doch gleichfalls keine Folgen der adamitischen Sünde kennt, herrscht von Natur in uns die Begierde, und was andererseits den Chrysostomus betrifft, so findet dieser ausdrücklich in der Sterblichkeit (*φθορά*) den eigentlichen Grund zum sündigen Hang. Die Sterblichkeit ist aber nach ihm für die Nachkommen Adams lediglich ein überkommenes Schicksal; abgesehen von den Protoplasten, deren ursprüngliche sittliche Integrität bei jedem Neugeborenen wiederkehrt, ist sie eine unverschuldete Naturbestimmtheit; für alle Nachkommen Adams gibt es also eine schlechterdings unverschuldete und doch schlechterdings

unvermeidliche (wenn auch nicht unwiderstehliche) ursprüngliche Neigung zur Sünde (vgl. auch Greg. Naz. orat. 40, 7).

Literatur vgl. zu §§. 55. 57. 60.

§. 55. Lehre der abendländischen Väter von der Sünde in den vier ersten Jahrhunderten. Arnobius und Lactantius dachten über die Sünde im Wesentlichen wie die griechischen Kirchenlehrer. Tertullian dagegen, Cyprian und Ambrosius nahmen nicht an, dass der Fall Adams unmittelbar nur die Sterblichkeit seiner Nachkommen zur Folge gehabt habe, vielmehr, dass zugleich dessen Sünde als Sündhaftigkeit sich auf dieselben fortgeerbt und bis auf das Vermögen, die göttliche Gnade frei zu ergreifen, die Willensfreiheit aufgehoben habe. Nach Ambrosius war mit dieser Erbsünde Erbschuld verknüpft.

Arnobius und Lactantius betrachten im Wesentlichen wie die griechischen Kirchenlehrer das Vorherrschen der Sinnlichkeit als eine natürliche (freilich von sittlicher Widerstandskraft begleitete) Mitgift für den Menschen als solchen, also weder als ein Merkmal wirklich ererbter Sündhaftigkeit, noch überhaupt als eine Folge der Sünde Adams. Infolge angeborener (aber nicht ererbter) Schwäche (vitio ingenitae infirmitatis), sagt Arnobius adv. gent. I, 27, haben wir einen Hang (proni sumus) zu Verschuldungen (ad culpas) und zu mannichfachen sinnlichen Gelüsten (ad libidinum varios appetitus). In der Hauptsache dasselbe meint Lactanz mit der „unvermeidlichen Gebrechlichkeit" (necessitas fragilitatis), von der er zuweilen redet (divin. instit. II, 12; IV, 24; VI, 13; de ira dei 15). Die Kehrseite dieser Anschauung, welche den sündigen Hang zunächst als eine unverschuldete Krankheit hinstellt, ist auch hier der Hinweis auf die schrankenlose Widerstandskraft der Freiheit, durch welchen die Idee der Verantwortlichkeit wieder zur Geltung gebracht werden soll (Lact. div. inst. IV, 24: Christus lehrte den Menschen durch die That, dass er im Stande sei, die Sünde zu überwinden, vinci ab eo posse peccatum, vgl. c. 25).

Dass es sich mit Hilarius Pictav. anders verhält, können Stellen, wie Tractat. in Ps. 118 lit. XIV, §. 20 (wo von einem vitium originis die Rede ist), nicht beweisen, andere wie in Ps. I, §. 4 (Ad haec nos vitia naturae nostrae propellit instinctus), und in Ps. 118 l. XV, §. 6 (omnibus per naturae demutabilis voluntatem peccare adjacet), nicht widerlegen. Die Worte ebendaselbst lit. XI. §. 5: Tentatur — propheta — undique, cum ei per naturam corporis vitiorum inest connata materies, geben gleichfalls keine Entscheidung, weil sie nicht sagen, ob der infolge des Sündenfalls corrumpirte oder der natürliche Leib gemeint ist. Dagegen macht des Hilarius Bemerkung zu Matth. 18, 13: Ovis una homo intelligendus est, et sub homine uno universitas sentienda est; sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit, mindestens wahrscheinlich, dass er eine Theilnahme Aller an Adams Sünde und Schuld annimmt, insofern Alle dem Keime nach schon in ihm enthalten waren, also die Allgemeinheit der Sünde nicht mehr aus natürlicher Schwachheit, sondern aus einer zur zweiten Natur gewordenen, aber verschuldeten Corruption des ursprünglichen Zustandes herleitet. Der Creatianismus des Hilarius spricht nicht dagegen, da auch Augustinus seine Theorie mit dem Creatianismus vereinbar fand.

Unverkennbar findet sich diese Ansicht von der Sache bei Irenaeus. Dieser „behauptet eine so innige Gemeinschaft aller natürlichen Nachkommen des ersten Menschen mit ihrem Stammvater, dass Adams Sünde zugleich die ihrige ist, und dass sie wie an seiner Strafe, so auch an seiner Schuld in gewissem Sinne realen Antheil haben. In dem ersten Adam, sagt er V, 16, §. 3, haben wir Gott beleidigt (προςεκόψαμεν), indem wir sein Gebot nicht erfüllten; wir sind daher seine Schuldner geworden, da wir sein Gebot von Anfang an übertreten haben (vgl. V, 17, §. 1). Unser Feind, der Teufel, hat im Anfang in Adam uns alle gefangen fortgeführt (V, 21, §. 1: In initio in Adam captivos duxerat nos). In Adam sterben wir alle als die seelischen Menschen (V, 12, §. 3: Ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκομεν, ὅτι ψυχικοί)“ (Duncker, des heil. Iren. Christol., S. 144).

Namentlich haben aber Tertullian, dem sich Cyprian anschliesst, und Ambrosius der durch Augustinus vollendeten Erbsündentheorie vorgearbeitet. Aus seiner traducianischen Ansicht über die Entstehung der individuellen Seele ergab sich für Tertullian, dass in Adam dem Keime nach schon die ganze Menschheit enthalten war, dass folglich der unheilige Geist, der in Folge der Uebertretung den ersten Menschen beherrschte, auf alle seine Nachkommen übergehen und das Verderben sich vermittelst der Zeugung von Adam her von Einer Generation auf die andere forterben musste. „Durch den Satan von Anfang an berückt, so dass er das Gebot Gottes übertrat, und aus diesem Grunde dem Tode übergeben, hat der Mensch fortan das ganze Geschlecht vermittelst der Zeugung (de suo semine) angesteckt und auch seine Verdammniss auf dasselbe fortgepflanzt“ (de test. an. 3). „Das Böse der Seele, sagt er de an. c. 41, geht ausserdem, dass es in Folge des Hinzutretens des bösen Geistes nachfolgt (superstructum), in Folge des Ursprungs derselben (ex originis vitio) voran (nämlich dem Bösen des Fleisches, s. c. 40), als ein gewissermaassen natürliches. Denn, wie gesagt, das Verderben der Natur ist eine andere Natur, welche ihren Gott und Vater hat, nämlich den Urheber des Verderbens selbst.“ Die letzten Worte weisen zurück auf cap. 16, wo auseinandergesetzt war, dass die beiden Momente der platonischen Grundtheilung der Seele (rationale — irrationale) nicht coordinirt werden dürften, da das Irrationale (worunter Plato das Eiferartige und das Begehrliche verstehe) nicht ursprünglich zum Wesen des Menschen gehört habe, sondern etwas hernach Hinzugetretenes (ein posterius) sei, ein accidens (quod acciderit ex serpentis instinctu), welches allerdings sogleich auf der ersten Stufe des natürlichen Daseins (statim in naturae primordio) hinzugetreten und in Folge dessen in der Seele so festgewachsen sei, dass es gleichsam selbst etwas natürliches geworden (inoleverit et coadoleverit in anima adinstar jam naturalitatis), wenngleich es nur die Natur ausmache (altera, posterior et adultera), welche der Teufel in die ursprüngliche göttliche eingeführt. Auch Cyprian leitet nicht nur die Sterblichkeit von Adam her (epist. 64 al. 59 sagt er vom Kinde, dass es secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit), sondern zugleich den Schmutz und das Gift der Sünde (faex contagionis antiquae, de habitu virg. c. 2; vulnera et venena serpentis antiqua, de op. et eleem. c. 1). Die Worte: Fuerant et ante Christum viri insignes, sed in peccatis concepti et nati, nec originali nec personali caruere delicto stehen freilich nur in der pseudocyprianischen Schrift de jejunio et tentationibus Christi (c. 7).

Ambrosius ist auch über Tertullian und Cyprian hinausgeschritten. Denn während Ersterer de bapt. 18 ausruft: Quare innocens aetas festinat ad baptismum? und Letzterer den Zweck der Kindertaufe (Ep. 64) in der Reinigung nicht von eigener, sondern von fremder Schuld findet, kennt Ambrosius nicht nur eine Erbsünde, sondern auch eine Erbschuld. Aus Stellen bei „Ambrosiaster“ kann

man das freilich, wie Etliche diess zu thun versuchen, nicht erweisen (in ep. ad Rom. 5, 12: Manifestum est in Adam omnes peccasse quasi in massa), ebensowenig aus der unächten Apologia David posterior (§. 71: Per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa est successio). Aber auch in ächten Schriften wird Folgendes gelehrt: 1) Schon vermöge unserer Geburt befinden wir uns nicht nur im Zustande der Sterblichkeit, sondern auch in einem sündigen Zustande. Nämlich, „wir waren Alle in Adam, Adam ging zu Grunde (periit), und in ihm Alle" (In Luc. VI, 234); und „mit den Schlingen des Irrthums (laqueis erroris), in die Adam fiel, wird seine ganze Nachkommenschaft erwürgt" (omnis ejus haereditas strangulatur, in Ps. 118. 18, 47); aber nicht nur das, sondern „wir Menschen werden alle unter der Sünde geboren" (omnes homines sub peccato nascimur, quorum ipse ortus in vitio est, de poenit. I, c. 3). 2) Schon als Kindern haften uns eigene Sünden an. „Ehe wir geboren werden, heisst es in der Apol. David. XI, 56, werden wir befleckt mit der Seuche (maculamur contagio), und ehe wir das Licht der Welt erblicken (ante usuram lucis), geht der mit unserem Ursprung selbst verknüpfte Schaden auf uns über (originis ipsius excipimus injuriam); in Sünde (iniquitate) werden wir empfangen; er (der Psalmist Ps. 50, 7) hat nicht deutlich gesagt, ob in der unserer Eltern oder in eigener; und in Uebertretungen gebiert einen Jeglichen seine Mutter; auch hier hat er sich nicht darüber erklärt, ob die Mutter in ihren Uebertretungen gebiert, oder ob auch bereits Uebertretungen dessen, der geboren wird, vorhanden sind (utrum in delictis suis mater pariat, an jam sint et aliqua delicta nascentis). Es dürfte aber wohl Beides gemeint sein (sed vide ne utrumque intelligendum sit). Nicht einmal die Empfängniss (conceptus) ist sündlos (iniquitatis exsors), weil auch die Eltern nicht fehllos sind (non carent lapsu). Und wenn selbst ein Kind, das Einen Tag alt ist (unius diei infans), nicht ohne Sünde ist (vgl. Hiob 14, 4), so sind noch viel weniger jene Tage der mütterlichen Empfängniss ohne Sünde. Wir werden also empfangen in der Sünde (in peccato) der Eltern und geboren in den Uebertretungen (in delictis) derselben. Aber auch an der Geburt (partus) selbst haftet die Seuche (habet contagia sua), und schon vermöge unserer Natur sind wir mehrfach angesteckt (nec unum tantummodo habet ipsa natura contagium)." 3) Mit der Sünde Adams haben wir auch dessen Schuld geerbt. De exc. fratris sui Satyri II, 6: Lapsus sum in Adam, de paradiso ejectus in Adam, mortuus in Adam. Quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo culpae obnoxium, morti debitum, ita in Christo justificatum. In Ps. 38, V. 29: Nisi Dominus ignoscat, nemo salvus esse possit quicumque natus est sub peccato, quem ipsa noxiae conditionis haereditas astrinxit ad culpam (den schon die Erbschaft des sträflichen Zustandes an die Schuld gebunden hat).

Von dieser Theorie des Ambrosius unterscheidet sich diejenige, welche Augustinus in seinen früheren Schriften (bis 397), namentlich in den Büchern de lib. arbitr. vertrat, fast gar nicht in der Sache, mehr in der Sorgfalt und Schärfe der Begründung. Zwar erachtet Augustin schon in dieser ersten Periode das Verderben, welches Folge des Sündenfalls war, für so erheblich, dass er dem Sünder abgesehen von der Wirksamkeit der göttlichen Gnade die Fähigkeit, das Gute zu erkennen und zu vollbringen, bereits schlechthin abspricht und nur in dem ihm verbliebenen Vermögen, der dargebotenen Gnade mit empfänglichem Willen entgegen zu kommen, einen Rest der ursprünglichen Freiheit zum Guten anerkennt. Allein dies begründet eben keinen wesentlichen Unterschied. Denn auch Tertullian und Ambrosius betonen zwar, dass die Freiheit auch für den Sünder etwas Unveräusserliches sei, meinen damit aber nicht, was die Grie-

chen unter Freiheit verstehen, sondern lediglich die Fähigkeit, die Gnade zu ergreifen. Nur diese meint Tertullian, wenn er den Satz vertritt (de an. 21), convertibilem esse naturam; und wenn er (ebend. 41) das Verderben dahin beschränkt, „ut tamen insit et bonum animae illud principale, illud divinum atque germanum et proprie naturale. Quod enim a deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur.“ Ambrosius aber sagt (de fuga saeculi c. 1): Non in potestate nostra est cor nostrum, und (c. 2): Quanta abundantia divinae misericordiae, . . . ut singulorum studia fragilitatesque humanae conditionis considerans, quibus et inviti ac reluctantes ad culpam ducimur et non voluntaria delicta victi illecebris frequenter committimus, diversa nobis refugia proponat (vgl. in Luc. §. 84: Vides, quia utique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit aedificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino). Dass aber andererseits Augustinus noch 394 dem Sünder wenigstens die Fähigkeit nicht absprach, das Heil freithätig zu ergreifen, ergeben die Worte (Expositio quarund. quaestion. in ep. ad Rom. c. 60): Quod credimus, nostrum est; quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat spiritum sanctum.

Ueber die ältere Geschichte der Lehre von der Sünde handeln insbesondere: J. G. Walch, de pelagianismo ante Pelagium, Jen. 1783. Derselbe, historia doctrinae de peccato originis, 1783 (beides in Miscellaneis sacris, Amst. 1784). J. Horn, commentat. de sentent. eorum patrum, quorum auctoritas ante Augustin. plurimum valuit, de pecc. originali, Goett. 1801. Bretschneider, was lehren die ältest. Kirchenv. über Entst. der Sünde und des Todes (in den Oppositionsschrift. B. VIII, H. 3). A. Hahn, Ephraem der Syrer über die Willensfreih. des Menschen, nebst den Theorien derjenigen Kirchenlehrer bis zu seiner Zeit, welche hier besondere Berücksichtigung verdienen (in Illgens Denkschr. der histor. theol. Gesellsch. zu Leipzig, Leipzig 1819, H. 2). J. G. Krabinger, der angebliche Pelagianismus der voraugust. Väter (in Tüb. Quartalschr. 1853). Kuhn, der vorgebl. Pelagianismus der voraugust. Väter (ebendaselbst). Vergl. auch die Literatur zu §. 60.

§. 56. Der pelagianische Streit. Da die von Tertullian angebahnte, von Augustinus vollendete Theorie zwar von Anbeginn dem Genius der lateinischen Kirche mehr entsprach, als die der Griechen, letztere aber gleichwohl auch im vierten Jahrhundert im Abendlande noch die vorherrschende war, so konnte der Entscheidungskampf zwischen beiden innerhalb der lateinischen Kirche selbst zum Ausbruch kommen. Er wurde unvermeidlich, weil Augustinus die abendländische Lehre von dem Verlust der Freiheit zum Guten, Pelagius die morgenländische von dem Fortbestehen derselben (nach dem Fall Adams) auf die Spitze trieb und beide Richtungen sich (zunächst in Rom) auf demselben Schauplatz begegneten. Nachdem die Streitfrage etwa seit 400 zunächst eine Zeit lang nur theologisch und vorwiegend literarisch erörtert worden war, ergriff sie in Folge der Verurtheilung des Pelagianers Caelestius auf der Synode zu Carthago 412 die Kirche. Auf orientalischem Boden ward sie durch dis Synode zu Jerusalem (415) unentschie-

den, auf der zu Diospolis (415) zu Gunsten des Pelagius beantwortet, momentan auch vom römischen Bischof Zosimus. Aber die afrikanischen Synoden zu Mileve (416) und Carthago (416 und 418), das Ansehen des römischen Bischofs und der Wille des Kaisers Honorius machten die Verurtheilung des Pelagianismus zu einer endgültigen. Die allgemeine Synode zu Ephesus (431) trat derselben bei, bewirkte jedoch innerhalb der griechischen Kirche keine Annäherung an den Augustinismus.

So verschieden auch von Tertullian und Ambrosius einerseits, von den Griechen andererseits die Sünde an und für sich und in ihrem Verhältniss zur Freiheit gefasst wurde, so erstreckte sich doch die Abhängigkeit der lateinischen Theologie von der griechischen, welche erst Augustinus endgültig beseitigte, im Allgemeinen auch auf dieses Dogma. Allerdings lag „die Abhängigkeit des Menschen von Gott in seinem ganzen Sein und Wirken“ von Anfang her „den Lateinern viel näher, als die (von den Griechen so stark betonte) freie Selbstbestimmung des Menschen im Unterschied von Gott, und es trat daher schon bei jenen beiden Kirchenlehrern neben dem Pole der Selbstständigkeit im Begriffe der Freiheit der Pol der Empfänglichkeit, mithin der Bestimmbarkeit durch die göttliche Gnade viel entschiedener hervor“ (Landerer), als bei den Griechen. Aber mögen Ambrosius und jene Vorläufer immerhin als eigentliche Dolmetscher des abendländischen Geistes betrachtet werden, die griechische Anschauung von der Sünde und Freiheit war doch auch in der lateinischen Kirche noch am Ende des vierten Jahrhunderts so verbreitet, dass die entgegengesetzte nur durch einen Entscheidungskampf zum Siege gelangen konnte. Dieser kam in der Controverse zwischen Augustinus und Pelagius zum Ausbruch. Augustinus sprach nämlich nicht allein schon vor 397 was bereits Ambrosius angedeutet hatte, nur weit schärfer als dieser, von neuem aus, er trieb seit 397 die abendländische Theorie mit schrankenloser Folgerichtigkeit auf die Spitze; dieser setzte aber Pelagius, der Repräsentant der von den Griechen überkommenen Ansicht, eine gleiche Consequenz entgegen. Das Neue, was Augustinus ungefähr zur Zeit des Antritts seines Bischofsamtes zuerst aussprach, war die Ueberzeugung, dass auch der Glaube selbst oder der Wille, das Heil zu ergreifen, im Sünder lediglich in Folge der Wirksamkeit der göttlichen Gnade entstehen könne, (de divers. quaest. ad Simplician. I, qu. 2), dass folglich von der ursprünglichen Fähigkeit zum Guten, abgesehen von der rein psychologischen Grundlage (der formalen Vernünftigkeit), auch nicht das Mindeste übrig geblieben sei, eine Ueberzeugung, welche im Keime bereits den vollen Prädestinatianismus in sich schloss. Auf Grund der Worte (1. Cor. IV, 7): Was hast du, das du nicht empfangen hättest, lehrte er nunmehr, dass auch der Glaube gar nicht des Menschen Werk, sondern ein Geschenk Gottes sei; Röm. V, 12. IX, 6 f. Phil. II, 13 bestärkten ihn. Mit den religiösen Motiven verband sich aber das kirchliche Interesse, welches dazu trieb, dem herrschenden Begriff von der Kirche und dem herrschenden kirchlichen Verfahren einen theoretischen Unterbau zu geben, d. h. einerseits schlechthin nichts Gutes gelten zu lassen, was nicht die allein in der Kirche gespendete Gnade gewirkt hätte, andererseits den Kindern einen Zustand beizumessen, der die von der Schuld reinigende Taufe schon für diese als nothwendig erscheinen liess. Endlich muss auch die religionsphilosophische Grundanschauung des Augustin, welche überhaupt, soweit es die Theodicee zuliess, auf Alleinwirksamkeit Gottes hinauslief, in Anschlag gebracht werden.

Die Ueberzeugungen des Pelagius beruhten nun aber in jeder Beziehung nicht nur auf anderen, sondern geradezu auf den entgegengesetzten Prämissen. Dieser nahm seinen Standort nicht in der Gottesidee, um von diesem Gesichtspunkt aus alle theoretischen und practischen Fragen des Christenthums im Voraus zu entscheiden, sondern der Ausgangspunkt war für ihn der Mensch in seiner Selbstständigkeit; an die Stelle der religiösen Empfänglichkeit trat ihm die sittliche Selbstthätigkeit, Gott aber liess er fast nur subsidiär (freilich nicht auf rein natürlichem Wege) als Erlöser, in entscheidender Weise nur als Schöpfer der menschlichen Natur und als Gesetzgeber in die Geschicke des Menschen eingreifen. Er war wie Arius ein nüchtern verständiger Geist, der zwar die übernatürliche Seite des Christenthums nicht ausser Acht liess, da ihm aber jede mystische oder speculative Ader abging, dieselbe mit der natürlichen nicht gehörig vermitteln konnte. Von seinem Leben wissen wir nicht viel. Wahrscheinlich war er in Britannien geboren, bald nach 400 kam er nach Rom, wo er bis 409 oder 410 blieb. Augustin nennt ihn (de gest. Pelag. c. 35) veluti monachum; er scheint demnach, wenngleich nicht Mitglied eines mönchischen Vereins, doch Asket gewesen zu sein; aber mit asketischer Strenge verband er sittlichen Ernst und Eifer, den er auch in Anderen zu wecken wusste. „Alle, welche für Tugend eintraten, drängten sich zu seinen Predigten“ (Aug. a. a. O. c. 25). Besonders eng schloss sich ihm der frühere Sachwalter (auditorialis scholasticus), dann aber in den Mönchsstand getretene Caelestius in Rom an, und dieser wurde zugleich sein Kampfgenosse. Schon 402 scheint derselbe ein Buch gegen die Lehre von der Erbsünde (Contra traducem peccati) verfasst zu haben; dasselbe ist aber nicht erhalten, während sich von seinen „Definitiones“ bei Augustin de perfectione justit. und von seinem Libellus fidei ad Zosimum bei Augustin de peccat. orig. wenigstens Bruchstücke finden. Pelagius selbst trug seine Bedenken gegen die Erbsündentheorie schriftlich zuerst in seinen in Rom verfassten vierzehn Büchern Expositionum in epistolas Pauli vor. Dieselben finden sich, jedoch im katholischen Sinne überarbeitet, unter den Werken des Hieronymus (in ed. Vallars. t. XI, p. 835 f.). Ebendaselbst (t. XI, p. II.) ist auch seine 413 im Orient geschriebene Epistola ad Demetriadem (die sodann Semler besonders herausgab, Hal. Magdeb. 1775) und sein Libellus fidei ad Innocentium (417) abgedruckt. Die ihm von Semler vindicirte Epistola ad Celantiam matronam de ratione pie vivendi steht bei Vallarsi unter den Briefen des Hieronymus (Ep. 148). Von seinen libb. IV de libero arbitrio finden sich bei Aug. de grat. Christi und de peccato originali, von seinem Lib. de natura bei Aug. de nat. et grat. Fragmente. Schon in Rom erklärte sich Pelagius gelegentlich offen gegen Augustinus. Namentlich gerieth er wegen einer Stelle der Confessionen des letzteren (X, 19, 31, 37) mit einem Bischof in Streit, nämlich wegen der (zu Gott gesprochenen) Worte: Da quod jubes, et jube quod vis (Aug. de dono persever. c. 20), und auch Caelestius griff die Erbsündentheorie in Disputationen an. Aber zum vollen Ausbruch kam die Controverse erst, als beide 410 Rom verlassen und sich nach Africa begeben hatten, wo übrigens Pelagius nur kurze Zeit blieb. In Carthago, wo er sich um ein Presbyteramt bewarb, ward nämlich Caelestius auf einer Synode 412 von dem mailändischen Diakon Paulinus der Häresie angeklagt. Man gab ihm (nach Marius Mercator, commonitor. super nomine Caelestii, vgl. Aug. de gratia Chr. et pecc. orig. l. II, c. 2. 3. 4, de gestis Pelag. c. 11, Mansi IV, 290 f.) besonders folgende Irrlehren schuld: 1) Adam ist sterblich geschaffen, so dass er, mochte er gesündigt oder nicht gesündigt haben, gestorben sein würde. 2) Die Sünde Adams hat ihn allein verletzt, und nicht das menschliche Geschlecht. 3) Die Kleinen, welche geboren werden, sind in eben dem Zustande, in welchem

Adam vor der Uebertretung war. 4) Weder stirbt durch den Tod oder durch die Uebertretung Adams die ganze Menschheit, noch steht dieselbe durch die Auferstehung Christi wieder auf. 5) Die Kinder haben, auch wenn sie nicht getauft werden, das ewige Leben. 6) Das Gesetz ist eben so gut ein Mittel zur Seligkeit, wie das Evangelium. 7) Auch vor der Ankunft des Herrn gab es Menschen, die ohne Sünde waren. Ob Caelestius wirklich alle diese Sätze in dieser Form aufgestellt hatte, steht nicht fest. Doch wissen wir, dass er von der Synode excommunicirt wurde.

Gleichsam der zweite Act des Streites hatte Palästina zum Schauplatz, wohin Pelagius selbst sich begeben hatte. Auch dieser musste sich auf zwei Synoden verantworten, zuerst im Juni 415 zu Jerusalem, in Folge einer Anklage des Paulus Orosius, den Augustinus so eben nach Bethlehem zu Hieronymus gesandt hatte, um diesen auf die Gefahren des Pelagianismus aufmerksam zu machen, sodann im December desselben Jahres zu Lydda oder Diospolis. Indessen die erste traf keine Entscheidung, die zweite (von Hieronymus nachmals „synodus miserabilis“ genannt, ep. 143 Vallars.) sprach den Angeklagten frei. Betroffen über diesen Ausgang im Orient, suchte sich Augustin um so angelegentlicher der africanischen Kirche und des römischen Bischofs zu versichern. In der That erneuerten 416 die Bischöfe des proconsularischen Africa zu Carthago, die numidischen in demselben Jahre zu Mileve die Verwerfung des Pelagianismus, und der römische Bischof Innocenz trat ihnen 417 bei. Weil aber dessen Nachfolger Zosimus anfangs anders entschied, so war damit der Streit noch nicht erledigt. Pelagius hatte sich nämlich, wie diess vor ihm die Gegenpartei gethan, gleichfalls mit einem Schreiben an Innocenz gewandt und diesem ein Glaubensbekenntniss, den sogen. Libellus fidei, beigefügt, in welchem er sich absichtlich über die Hauptfrage unbestimmt und zweideutig ausgedrückt hatte. Da aber Innocenz, ehe dieser Brief und dieses Glaubensbekenntniss an ihn gelangte, gestorben war, so lag die Entscheidung nunmehr in der Hand seines Nachfolgers Zosimus, und dieser war günstig für die Pelagianer gestimmt, sei es aus anderen Gründen, sei es, weil ein von Caelestius ihm übergebenes Bekenntniss, der sogenannte Libellus fidei ad Zosimum, ihn von der Rechtgläubigkeit dieses und seines Lehrers überzeugt hatte. Kurz er erklärte im Jahre 417 in zwei Schreiben an die africanischen Bischöfe den Pelagius und Caelestius für rechtgläubig, stiess jedoch bei diesen sofort auf energischen Widerstand. Die Folge war, dass eine neue Synode in Carthago noch in demselben Jahre (417) die Verdammung des Pelagius erneuerte, vom Papst eine neue Untersuchung verlangte und sich zugleich an den Kaiser (Honorius) wandte. Diese Schritte verfehlten ihre Wirkung nicht, denn Zosimus lenkte in Folge der Entschiedenheit der Africaner allmählich ein und wurde, als der Kaiser seinerseits im April 418 in einem Edict den Pelagianismus verbot, völlig umgestimmt. Aber noch ehe er dies den Africanern kund thun konnte, hatten diese im Mai 418 ein Universal-Concil zu Carthago gehalten, ein concilium plenarium, auf dem alle africanischen Provinzen und auch Spanien vertreten war. Diese Versammlung einigte sich, ohne die definitive Entscheidung des Zosimus abzuwarten, über acht gegen den Pelagius gerichtete Anathematismen. Hauptsächlich verdammte sie alle Diejenigen, welche behaupteten, der Mensch sei sterblich geschaffen und würde auch ohne Sünde gestorben sein; die Kinder hätten keine angeborene Sünde, welche durch die Taufe zu sühnen sei; die gerechtmachende Gnade in Christo wirke nur Vergebung der vergangenen Sünden, nicht Hülfe, die künftigen zu vermeiden; die Gnade Gottes in Christo helfe nur gegen die Sünde durch Offenbarung des göttlichen Willens, nicht durch Mittheilung der Kraft, das Gute zu lieben; die rechtfertigende Gnade

leiste nur Beistand, das, was wir durch die Kraft des freien Willens thun sollen, leichter auszuführen, während wir es doch auch ohne sie thun könnten; die Heiligen bekännten sich als Sünder nur aus Demuth, nicht, weil sie es wirklich seien, und hätten desshalb die Bitte: vergieb uns unsere Schuld — nicht für sich, sondern für Andere zu thun. Alle diese Lehren verdammte also jenes concilium plenarium. Der völlig umgestimmte Zosimus erliess nun noch 418 ein Circularschreiben, eine sogenannte epistola tractoria, durch deren Unterzeichnung zunächst alle italienischen Bischöfe ihr Verdammungsurtheil gegen Pelagius aussprechen sollten. Die meisten liessen sich hierzu wirklich herbei, jedoch nicht alle, namentlich verweigerte der scharfsinnige und standhafte Pelagianer Julianus von Eclanum in Apulien seine Unterschrift. Inzwischen verharrte die orientalische Kirche in ihrer Neutralität, und auch die Bemühungen des Hieronymus, sie aus dieser herauszureissen, waren so erfolglos, dass derselbe sich von Theodor von Mopsvestia sogar eine Widerlegung seiner eigenen gegen die Pelagianer gerichteten Dialoge gefallen lassen musste. Theodor schrieb nämlich gegen Hieronymus eine Abhandlung unter dem Titel: *πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* und vertheidigte in derselben mit voller Entschiedenheit die Freiheit des Willens als wesentliche Eigenschaft des Menschen, nicht minder bekannte er sich zu dem Satz, dass der erste Mensch sterblich geschaffen sei, und zu andern pelagianischen Sätzen. Zuletzt wurde jedoch auch im Orient der Pelagianismus verdammt, aber freilich nicht in Folge einer inneren Umwandlung in den anthropologischen Ueberzeugungen der orientalischen Kirchenlehrer, sondern in Folge rein äusserlicher und zufälliger Umstände. Ein Theil der italienischen Bischöfe, welche, weil sie die ep. tract. des Zosimus nicht unterschrieben hatten, abgesetzt worden waren, hatte sich nämlich nach dem Orient begeben. Nestorius, seit 428 Bischof von Constantinopel, nahm sie freundlich auf. Weil er indessen wusste, dass sie wegen häretischer Lehren abgesetzt waren, so erbat er sich brieflich von dem damaligen römischen Bischof Coelestinus Auskunft darüber, wegen welcher Irrthümer sie verbannt worden seien, vorläufig aber sah er sich nicht veranlasst, ihre Lehre zu verdammen. Dieser Umstand nun, dass jene Flüchtlinge bei Nestorius wohlwollende Aufnahme gefunden hatten, schadete nicht nur dem Nestorius, sondern auch ihnen selbst. Dem Nestorius verdachten es die Occidentalen, dass er die Pelagianer bei sich aufgenommen. Die Pelagianer aber kamen bei den Orientalen desshalb in Misskredit, weil sie bei dem häretischen Nestorius Aufnahme gesucht und gefunden hatten. So erklärt es sich, dass auf dem Concil zu Ephesus 431 ausser dem Nestorius auch Caelestius und mit ihm der Pelagianismus verdammt ward. Wie wenig aber dieser Beschluss ein Ausdruck der theologischen Ueberzeugung der orientalischen Kirchenlehrer war, erhellt daraus, dass sich auch nach jenem Concil die synergistische Lehre des Chrysostomus im Orient behauptete, dagegen die Anthropologie des Augustinus daselbst gar keinen Eingang fand.

Die Literatur vgl. zu §. 57.

§. 57. **Die pelagianische Lehre von der Sünde und die Antithese des Augustinus.** Die griechische Anschauung folgerichtig fortbildend, fassten die Pelagianer die dem Menschen innewohnende sinnliche Lust (concupiscentia) nicht als Sünde, den leiblichen Tod nicht als Folge der Sünde, sondern beide als anerschaffene Momente der Menschennatur; die gleichwohl mit der sinnlichen Lust verknüpfte Gefahr schien ihnen durch die gleichfalls dem Menschen

anerschaffene unveräusserliche Freiheit (possibilitas boni et mali) zur Genüge aufgewogen. Erst als Beherrscherin seines Willens, lehrten sie, habe die Concupiscentia den ersten Menschen zur Sünde verleitet, die jedoch wesentlich nur ihm geschadet habe. Erblich zu sein, widerspreche nämlich dem Begriffe der Sünde; schlechthin allgemein sei dieselbe gar nicht geworden, wenngleich sie durch die Macht der Gewohnheit, des Beispiels und der Erziehung eine überaus weite Verbreitung gefunden. Augustinus hingegen erblickte, die abendländische Theorie vollendend, wie im leiblichen Tode auch in der Concupiscenz eine Strafe des in seinen Folgen auf alle Nachkommen sich erstreckenden Falls Adams, eine Strafe, die aber auch selbst Sünde und überdiess Quelle der Sünde sei, ferner das Gegentheil der in der Richtung auf das Gute bestehenden, durch den Fall verloren gegangenen Willensfreiheit. Zugerechnet will er sie auch den Nachkommen wissen, weil diese nach Röm. 5, 12 (in quo, Vulg.) in und mit Adam gesündigt haben und überdiess dem seit Adams Fall mit libido venerea als dem Gipfel der Concupiscenz verknüpften Zeugungsact ihr Dasein verdanken. Sie ist insofern Erbsünde (peccatum haereditarium oder originale), die sich zunächst als böser Hang darstellt, welcher jedoch unfehlbar auch zu actuellen Sünden führt. Schon die Kinder sind mit ihr behaftet und unterliegen, wenn sie nicht in der Taufe Vergebung der Erbschuld erlangt haben, der Verdammniss. Der Verlust der Willensfreiheit involvirt nach Augustinus die Nothwendigkeit des Sündigens sowohl als des Sterbens, so dass aus dem ursprünglichen posse non peccare und posse non mori nicht das non posse peccare und non posse mori geworden ist, welches daraus werden sollte, sondern (abgesehen von der Erlösung) ein non posse non peccare nebst einem non posse non mori.

1. Pelagius stellte nicht eine eigentlich neue Theorie auf, sondern er zog aus den bewussten oder unbewussten Voraussetzungen der griechisch-theologischen Anschauung, die er freilich auf die Spitze trieb, die unvermeidlichen Folgerungen. Diess zeigt sich schon in seiner Lehre vom Urstand. Bezeichnend ist für diese, dass er erstens behauptet, die concupiscentia oder sinnliche Lust sei ein Moment der ursprünglichen Menschennatur, zweitens lehrt, dass dieselbe an und für sich nicht Sünde sei, und drittens annimmt, dass die Corruption des Willens, welche allein Sünde sei und zu der allerdings die Concupiscenz leicht führen könne, doch nicht unvermeidlich sei und gewesen sei. Dass die sinnliche Lust, sobald sie vorhanden ist, nicht umhin kann, dem höheren geistigen Principe im Menschen hemmend in den Weg zu treten, folglich die Sünde dem Menschen doch wenigstens mittelbar anerschaffen ist, wenn jene zu seiner Natur gehört, dieser Erwägung entzogen sich die Pelagianer durch ihre Behauptung einer ebenso ursprünglichen Willensfreiheit, welche sie so abstract und indeterministisch fassten, dass ihnen das Ueberwiegen der Sinnlichkeit, wie überhaupt jeder im Augenblick neuer Willensentscheidungen vorgefundene oder gegebene Zustand als völlig gleichgültig erscheinen konnte. Sie dachten nämlich die Freiheit als

unveräusserliche possibilitas boni et mali im Sinne eines unbedingten aequilibrium. Die weite Verbreitung der Sünde im menschlichen Geschlecht gaben sie dabei zu, jedoch nicht die ausnahmslose Allgemeinheit derselben. Dass Adam sich einer Uebertretung schuldig gemacht, glaubten sie um der Erzählung der Genesis willen, die sie im Wesentlichen buchstäblich nahmen, zugeben zu müssen. Zwar blieben sie dabei, die Concupiscenz sei an sich eine affectio naturalis et innocens; allein dass der Wille sich durch dieselbe beherrschen und zur Uebertretung des göttlichen Gebotes bewegen liess, darin erkannten sie wirkliche Sünde. Hingegen erblickten sie in dem Fall der ersten Menschen keineswegs ein epochemachendes Ereigniss. Vielmehr schien ihnen der natürliche Zustand der Nachkommen Adams rücksichtlich der Fähigkeit zu einer normalen sittlichen Entwicklung von demjenigen, in welchem dieser sich vor dem Fall befand, im Wesentlichen nicht verschieden zu sein. Freilich lebten die ersten Menschen, obwohl als Erwachsene in's Leben getreten, in einem später so nicht wiedergekehrten Zustande kindlicher Unschuld; im Uebrigen aber waren Kinder und Enkel nur insofern schlechter gestellt, als die Stammeltern, als böses Beispiel, schlechte Erziehung und eine gewisse thatsächlich im Menschengeschlecht eingerissene Gewohnheit des Sündigens, Momente, die für die Protoplasten noch nicht wirksam waren, auf deren Nachkommen je länger desto mehr einen (freilich an sich durchaus nicht unwiderstehlichen) verderblichen Einfluss übten, und weder die Sünde, noch die Schuld, noch die Strafe der Schuld, der Adam und Eva unterstellt wurden, erbte sich fort; die Sterblichkeit, welcher dieselben unterworfen waren, gehörte ohnehin nicht zu dem Strafzustande, den sie verwirkt hatten, sondern gehört und gehörte zur menschlichen Natur. Leiblich würden sie auch ohne Sünde gestorben sein. Der Tod, der sie in Folge der Sünde traf, war allein der geistige (Pelag. ep. ad Demetr. c. 3 u. 8; Aug. de pecc. orig. c. 6 u. 14).

2. Völlig anders beantwortete die hier in Betracht kommenden Fragen Augustinus. Eine schon ursprüngliche Neigung zur Sinnlichkeit, mochte derselben auch eine sie möglicher Weise im Zaume haltende, selbst unbedingte Freiheit zum Guten zur Seite stehen, glaubte dieser dem aus der Hand Gottes hervorgegangenen Urmenschen nicht zuschreiben zu dürfen; Gott schien ihm durch eine solche Lehrmeinung zum Urheber des Bösen herabgesetzt zu werden. Indem er vielmehr in dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit eine durch Adams Fall herbeigeführte vollständige Corruption der ursprünglichen Natur erkannte, entwarf er von dem Urzustande ein Idealbild mit folgenden Grundzügen. Im Paradies lebten die ersten Menschen in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott; dieselbe Harmonie, welche sie mit Gott verband, durchdrang aber auch die verschiedenen Seiten ihres eigenen Wesens. Ihr Verstand war klar und empfänglich für jegliche Erkenntniss, die ihnen frommte (de peccat. merit. et remiss. I, 68; de genes. ad lit. III, 30; op. imperfect. V, 1. VI, 6); ihr Wille schuldlos und so beschaffen, dass ihnen die Erfüllung der göttlichen Gebote leicht gewesen wäre. Ein Kampf des Fleisches wider den Geist fand nicht statt. Daher gab es für sie auch noch keinen Schmerz, noch keine Mühen. Die Thiere gehorchten ihnen, die umgebende Natur war ohne alle Mängel, das Paradies ein Ort der reinsten Glückseligkeit (op. imperf. III, 147; c. Julian. V, 22 und 42). Vor allen Dingen aber war ihr Wille frei, d. h. auf das Gute gerichtet (op. imp. II, 7; V, 61). Freiheit des Willens bedeutet nämlich zwar Spontaneität im Gegensatz zur Abhängigkeit von äusserem Zwang; ferner Wahlvermögen. Da aber auch Gott und die Seligen frei sind, muss ihr eigentliches Wesen in der Richtung auf das Gute bestehen. Freilich bedurfte Adam auch vor dem Fall der Unterstützung (adjutorium) durch die göttliche Gnade, wenn er

in der Richtung auf das Gute sollte verharren können (de corrept. et grat. c. 29. f.); ferner war er noch nicht actuell heilig und gerecht, er konnte sündigen (poterat peccare), wenn er es wollte (a. a. O. c. 33); endlich war er zwar selig (beatus), aber noch nicht im vollen Maasse selig (plene beatus, a. a. O. c. 27; op. imperf. VI, 14); ja sein corpus war vorerst nur quodammodo immortale, besass nur die immortalitas minor, war des Sterbens noch fähig und insofern sogar sterblich (poterat mori, op. imperf. VI, 30). Allein ohne Mühe wäre er aus dem bloss potentiellen Besitz des höchsten Gutes zum actuellen, aus dem Zustande des posse non peccare zu dem des non posse peccare, aus dem des posse non mori zu dem des non posse mori, aus der immortalitas minor zur immort. major gelangt, wenn er nicht gesündigt hätte. In Wahrheit hat er gesündigt und dadurch für sich und alle seine Nachkommen die wahre Seligkeit verscherzt; jedoch nicht nur diese, sondern auch den Zustand des posse non peccare, aus dem nunmehr ein non posse non peccare wurde, während an die Stelle des posse non mori das non posse non mori trat. Sein Fall war also nicht nur für ihn, sondern auch für seine Nachkommen verhängnissvoll, und besonders aus diesem Grunde war derselbe nichts weniger, als ein bedeutungsloser Zwischenfall, vielmehr eine ineffabilis apostasia und ein peccatum multo grandius, quam judicare nos possumus (op. imperf. III, 56 f.; VI, 22 f.). Er machte den Menschen zum Knechte der Concupiscentia, der bösen Lust. Diese aber ist freilich, wie alles Böse, nichts Selbstständiges, ja in einem gewissen Sinne nur ein languor, ein Zustand der Erschlaffung der ursprünglichen Natur; gleichwohl hatte ihr Eintreten die furchtbarsten Folgen, es bewirkte eine völlige Corruption des menschlichen Wesens, eine vollständige physische und moralische Zerrüttung der menschlichen Natur, mit welcher die Verdammniss verknüpft ist (de pecc. mer. et remiss. III, 14; de nupt. et concup. II, 15; op. imperf. V, 12; de civ. dei XIII, 14). Die Concupiscenz besteht in dem Gelüsten des Fleisches wider den Geist und führt nicht etwa nur möglicher Weise zur Sünde, sondern ist selbst Sünde, kommt aus Sünde und gebiert Sünde; ja, während an sich Sünde und Strafe der Sünde unterschieden werden kann, ist die Concupiscenz beides zugleich (op. imperf. I, 47). Das zeigt sich sofort, wenn man auf alles Einzelne genau achtet, was sie in sich schloss. Diess aber war einerseits Verfinsterung des Verstandes, Unterwerfung unter die Herrschaft des Teufels und Tod (nicht allein geistiger, sondern auch leiblicher, als Gipfelpunkt alles aus der Sünde entsprungenen Elends des menschlichen Lebens, des Schmerzes der Gebärenden, des Schweisses der Arbeitenden u. s. w., de civ. dei XIII, 9—15), andererseits Verlust der Willensfreiheit (des liberum arbitrium ad diligendum deum), mit welchem die Unfähigkeit sich einstellte, fortan etwas Anderes, als Böses, zu wollen; überhaupt gänzliche Entstellung des Gottesbildes im Menschen (nach de genesi ed lit. VI, 28 sogar Verlust desselben, vergl. jedoch retract. II, 24). Gänzlich schwinden konnte das letztere allerdings nicht (de spir. et lit. 48: non usque adeo in anima humana imago dei terrenorum affectuum labe detrita est, ut nulla in ea velut lineamenta extrema remanserint). Denn hätte der Mensch gänzlich aufgehört, ein vernünftiges Wesen zu sein, so hätte er auch aufgehört, Mensch zu sein (Enchirid. 4), hätte kein Organ zur Aufnahme der göttlichen Gnadenwirkungen mehr besessen und wäre den Thieren, ja den empfindungslosen Steinen gleich geworden (de pecc. mer. et remiss. II, 6). Immerhin wurde jedoch in Folge des Sündenfalls die Gottebenbildlichkeit völlig entstellt. Alle diese Wirkungen des Sündenfalls trafen nun nicht Adam allein, sondern zugleich alle seine Nachkommen, die ganze Menschheit ist eine massa perditionis geworden (de nupt. et concup. I, 26. de pecc. orig. c. 26), und insofern in allen, die natür-

lich erzeugt werden, sich die Spuren der That des Stammvaters zeigen, ist von einer Ursprungssünde (peccatum originale) oder Erbsünde (vitium haereditarium) zu reden, welche wiederum in der Concupiscenz als dem Hang zum Bösen ihr Wesen hat. Adam war nämlich nicht ein blosses Individuum, auch nicht bloss Stammvater des Menschengeschlechts, sondern der Potenz nach dieses selbst, in Adam sind alle Menschen Ein Mensch gewesen, in ihm ist dem Keime nach die ganze Menschengattung und jeder einzelne Mensch enthalten gewesen, wie es Röm. 5, 12 (Vulg.) heisst: in quo omnes peccaverunt (contra duas epist. Pelag. IV, 7; op. imperf. II, 47 f.). Daher sind alle seine Nachkommen, wenn sie ins Dasein treten, bereits mit Sünde und Schuld behaftet und erleiden von Anbeginn die Strafe, die in der Concupiscenz liegt, abgesehen davon, dass diese überdiess Sünde ist und Sünde weckt und folglich auch ihrerseits Strafe (die der Verdammniss) wirkt. Dass in und mit Adam Alle Sünder sind, folgt schon aus der Thatsache ihrer Abstammung von Adam. Dazu kommt aber noch der Modus der Fortpflanzung des Geschlechtes. Derselbe besteht in der mit sinnlicher Wollust (libido venerea) verknüpften Zeugung; diese aber ist nicht nur indifferentes Mittel der Hervorbringung Solcher, die schon in Adam mitgesündigt haben, sondern sie ist als der Act, in welchem seit dem Sündenfall die böse, sinnliche Lust (concupiscentia) gipfelt, zugleich Mittel der Ueberleitung der Sündhaftigkeit der Eltern auf die Kinder (de civ. dei XIV, 16 f.; de nupt. et concupisc. I, 27). Auch die neugebornen Kinder fallen daher, wenn sie nicht durch die Taufe wiedergeboren werden, der Verdammniss (wenn auch der damnatio omnium mitissima, de pecc. mer. I, 39. III, 8; c. Julian. VI, 6; enchirid. c. 93) anheim. Zwar zeigt sich die Sünde erst, wenn die Kinder heranwachsen; indessen vorhanden ist sie in ihnen von vornherein, und mit Recht werden sie für dieselbe verantwortlich gemacht, weil sie in und mit Adam die erste Sünde als freie That begangen haben.

3. Diese Theorie wurde von den Pelagianern (namentlich von Pelagius, Caelestius und Julianus von Eclanum) auf allen Punkten mit grossem Scharfsinn angegriffen, von Augustinus aber mit nicht geringerem vertheidigt. Jene warfen dem Gegner theils falsche Begriffsbestimmungen, theils falsche exegetische, psychologische und theologische Voraussetzungen vor. In dem Begriffe der Erbsünde fanden sie eine contradictio in adjecto, insofern ein nothwendiges Merkmal der Sünde die Freiheit sei, aus der sie hervorgegangen. Von der Freiheit aber leugneten sie, dass sie wesentlich in der Entschiedenheit für das Gute bestehe, blieben vielmehr dabei stehen, dieselbe sei possibilitas boni et mali. Von den exegetischen Stützen, deren sich Augustin bediente, war wenigstens die erste und hauptsächlichste (Roem. V, 12) hinfällig, und Julian entzog sie ihm, indem er von dem ἐφ ᾧ etc. mit Recht bemerkte: Nihil aliud indicat, quam: quia omnes peccaverunt (Aug. contra duas epist. Pelag. IV, 7; op. imperf. II, 47 f.). Was die psychologischen Voraussetzungen des Gegners anlangt, so imputirten die Pelagianer ihm den Traducianismus, erklärten diesen aber für eine irrige Hypothese. Hauptsächlich jedoch schien der theologische Unterbau der Erbsündenlehre, d. h. die Gottesidee Augustin's, Blössen darzubieten. Vertrug es sich, fragten sie, mit der Heiligkeit Gottes, auf die Uebertretung als Strafe die Unvermeidlichkeit der Concupiscenz folgen zu lassen, also Sünde durch Sünde zu bestrafen? Förderte Gott dadurch nicht die Sünde? Und was die Gerechtigkeit betrifft, wie könnte dieselbe einem Gott zugeschrieben werden, der die eigenen Sünden vergiebt, fremde aber unschuldigen Kindern zurechnet (Aug. de pecc. mer. et remiss. III, 5; op. imperf. I, 48 f.), oder der dem Menschen, welcher nicht mehr frei ist, sondern nur sündigen kann, die Sünde

als seine That imputirt, ja selbst dem Gott, der nach einmaligem Missbrauch die Freiheit sofort entzieht? Sodann, diess ist ein fernerer Einwurf der Pelagianer, führt die Annahme einer Sündhaftigkeit, welche zur Natur geworden ist, entweder auf einen teuflischen Schöpfer oder auf einen Gott, der Böses schafft. Auf einen solchen scheint auch das Institut der Ehe zurückgeführt werden zu müssen, wenn in der Kindererzeugung wirklich die Concupiscenz als böse Lust gipfelt. Endlich wiesen die Pelagianer darauf hin, wie zwecklos das von Gott als Erlöser gestiftete Sacrament der Taufe sein würde, wenn Eltern, die desselben theilhaftig wurden, so wenig von der Sünde dadurch gereinigt wurden, dass sie, obwohl getauft, nicht umhin können, die Erbsünde fortzupflanzen.

4. Auf diese Fragen und Bedenken erwiderte Augustinus Folgendes: Da alle Nachkommen Adams in diesem bereits an der Ursünde freithätig theilgenommen, so sei das zum Begriff der Sünde erforderliche Moment der Freiheit auch bei neugeborenen Kindern wirklich vorhanden. Dass aber Röm. V, 12 wirklich die Aussage enthalte, dass schon in Adam alle gesündigt, sei um so weniger zu bezweifeln, als auch andere Stellen des Neuen Testaments auf diese Deutung führten, nicht nur Roem. V, 18 und 19, sondern auch Eph. II, 3, wo es heisse: Fuimus natura filii irae, und Hebr. VII, 9 und 10, wo gesagt werde, dass Levi, dem Urenkel Abraham's, dasselbe widerfahren sei, wie diesem, weil er in den Lenden desselben bereits vorhanden gewesen sei. Der Traducianismus bilde jedoch keineswegs eine nothwendige Voraussetzung der Lehre von der Erbsünde. Allerdings gehe die Sünde von der Seele aus, nicht vom Körper; aber gleichwohl habe der ganze Mensch, in welchem Seele und Leib Ein Ganzes bildeten, die erste Sünde begangen und dadurch die ganze menschliche Natur nach Seele und Leib corrumpirt; ferner sei ja die in der Zeugung gipfelnde concupiscentia carnalis, durch welche die Fortpflanzung sich vollziehe, etwas unmittelbar leibliches (contra Julian. V, 17; op. imperf. II, 178; epist. 190). Endlich vertrage sich, erklärte Augustinus, seine Anschauung sehr wohl mit der Idee Gottes. Dass der heilige Gott Sünde durch Sünde strafe, sei ja offenbar Lehre der Schrift (de nat. et grat. c. 23 f.; c. Julian. V, 8). Aber Gott sei auch nicht ungerecht, denn abgesehen von der Autorität der Schrift habe die Annahme, dass schon den Kindern eigene Sünde, folglich Schuld anhafte, die Autorität der Kirche für sich, welche ja die Kindertaufe und den Exorcismus angeordnet habe. Ferner sei unzweifelhaft, dass schon die Kinder mancherlei Ungemach zu ertragen hätten; da dem so sei, so würde Gott vielmehr ungerecht sein, wenn die Kinder noch schuldlos wären. Auf den Vorwurf des manichäischen Dualismus, der ihn wegen seiner Lehre von der Sünde als Naturbestimmtheit der Menschen nach dem Fall und wegen seiner scheinbaren Verwerfung der Ehe getroffen hatte, antwortet Augustin mit einer scharfen Unterscheidung der ursprünglichen und der corrumpirten Natur, sowie des eigentlich Substantiellen und des accidentell Substantiellen. Er erkläre die Erbsünde nur für eine substantia accidens (op. imperf. III, 189). Ferner pflege er dieselbe nicht als peccatum naturale zu bezeichnen, sondern als peccatum originale oder haereditarium, und, soweit er auch jenen ersten Ausdruck für zulässig erkläre, thue er es nur mit dem Vorbehalt, dass Gott eben nicht Urheber dieses naturale sei. Wie weit er vom Manichäismus entfernt sei, erhelle ohnehin daraus, dass er mit der katholischen Kirche zwar nicht, wie im Grunde die Pelagianer, die Erlösungsbedürftigkeit, aber auch nicht, wie im Grunde die Manichäer, die Erlösungsfähigkeit der Sünder in Abrede stelle (de nupt. et concup. II, c. 9). Auch über die Ehe denke er nicht manichäisch (de nupt. et concup. l. I.). Allerdings sei die sinnliche Lust, welche mit der Vollziehung der Ehe jetzt verknüpft sei,

etwas Böses, dessen man sich schämen müsse; ferner gehörten die Früchte derselben, sogar die aus Ehen Wiedergeborener entsprossenen Kinder (quia et ii, qui generant, si jam regenerati sunt, non ex hoc generant, ex quo filii dei sunt, sed ex quo filii saeculi, de nupt. et conc. I, 20, vgl. de peccat. mer. et remiss. II, 44), in ihrer Eigenschaft als Sünder dem Teufel an. Allein die sinnliche Lust gehöre ursprünglich nicht zum Wesen der ehelichen Zeugung, und als Geschöpf Gottes sei sogar ein aus einem Ehebruch entsprossenes Kind Eigenthum Gottes. Ausserdem stehe ja den aus den Ehen der Gläubigen stammenden Kindern die Wiedergeburt durch Christum bevor. In der Taufe erhielten dieselben Vergebung der Sünden, so dass ihnen die Erbsünde (Concupiscenz) nicht mehr als Sünde angerechnet werde, obgleich dieselbe für die Dauer dieses Lebens in Wirklichkeit (actu) fortbestehe (de nupt. et conc. I, 29; epist. 194), wenn auch nur in einer solchen Weise, dass sie mehr als Folge wirklicher Sünde, als an und für sich Sünde zu nennen sei. Das Strafübel dauere gleichfalls nach der Taufe fort, jedoch nicht als Strafe, sondern als heilsamer Anlass zur Uebung und Bewährung des Glaubens (de civ. dei XIII, 4). Hiermit schien der von der Taufe hergenommene Einwurf der Pelagianer erledigt zu sein; die Lehre von der Taufe war aber sogar ein Punkt, auf dem sich, so lange die herrschende Praxis und Theorie als rechtmässig anerkannt wurde, bedeutende Schwierigkeiten gerade gegen die pelagianische Ansicht erheben mussten, während Augustin wenigstens die übliche Kindertaufe als Stütze für seine Theorie benutzen konnte. Denn, wenn es eine Erbsünde nicht giebt und die Kindertaufe doch geboten sein soll, so erhebt sich die Frage: welchen Zweck hat letztere? Auf diese Frage wussten die Pelagianer fast nur mit einer künstlichen Distinction zu antworten. Sie unterschieden nämlich von der salus oder vita aeterna das regnum coelorum und behaupteten, jene könne auch ohne die Taufe erlangt werden und werde den ungetauft sterbenden Kindern zu Theil, dagegen den höchsten Grad der Seligkeit, das Himmelreich, könnten nur Getaufte erlangen, es sei daher Grund genug vorhanden, auch die unschuldigen Kinder zu taufen. Uebrigens gaben selbst die Pelagianer zu, dass auch die Kindertaufe in remissionem peccatorum ertheilt werde, bezogen die Vergebung aber auf die später mit Bewusstsein zu begehenden Sünden und auf die gratia juvans (Aug. de pecc. mer. I, 58; de pecc. orig. c. 5 f.; op. imperf. V, 9). Dass Augustinus gegen jene Ausflucht leichtes Spiel hatte, bedarf keiner näheren Ausführung.

Ueber den pelagianischen Streit und Lehrbegriff handeln besonders: G. J. Vossii, hist. de controvers., quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt libb. VII, Lugd. Bat. 1618. Amst. 1655. H. Norisius, histor. Pelagiana, Pat. 1673. Wiggers, Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus, 1821. 33. 2 Bde. J. A. Lentzen, de Pelagianorum doctrinae principiis, Colon. ad Rh. 1833. J. G. L. Duncker, hist. doctr. de ratione quae inter pecc. orig. et actuale intercedit apud Iren., Tertull. et Aug., Gott. 1836. Jacobi, die Lehre des Pelagius, 1842. Jul. Müller, der Pelagianismus (in der deutsch. Zeitschr. für christl. Wissensch. und christl. Leben, 1854, No. 40 f.). Wörter, der Pelagianismus nach seinem Ursprung und seiner Lehre, 1866. Vgl. auch die Literatur zu §. 60.

IV. Soteriologie.

§. 58. Die objective Begründung des Heiles durch Christus (Lehre von der Erlösung und Versöhnung). Die meisten Kirchenväter nehmen, wenngleich keine absolute, doch eine ethische Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos an.

Nähere Erklärungen über die Bedeutung derselben geben sie nur gelegentlich, und zwar finden sie theils schon in der Thatsache der Incarnation selbst als Mittel der Herstellung der Einheit zwischen Gott und dem sündigen Menschengeschlecht, theils in den Leistungen des Gottmenschen, besonders in dem Tode desselben die Bürgschaft der Erlösung und Versöhnung. Die Erlösung ward meist als eigentliche Loskaufung vermittelst eines Rechtshandels gefasst. Dabei wurde als Lösegeld die Seele des gestorbenen Christus, als Empfänger desselben meist der Teufel gedacht; namentlich von Origenes, Gregor. Nyss., Ambrosius, Augustinus, Leo I. und Gregor I. Einige (wie Gregor Naz. und Johannes von Damascus) betrachteten jedoch Gott als Empfänger desselben und setzten somit an die Stelle der Erlösung die Versöhnung; in der Regel aber dachte man sich die letztere durch den Tod Christi als ein Opfer vermittelt, mit dem man bereits die Idee der Stellvertretung verknüpfte. So Athanasius, Eusebius von Caesarea, Cyrill von Jerusalem und Cyrill von Alexandrien, andererseits Hilarius, Ambrosius, Augustinus, Leo I. und Gregor I.

Die Lehre von dem Werke Christi blieb in der patristischen Zeit noch sehr unentwickelt. Zwar „der Grundbegriff der Erlösung als der Befreiung von Sünde, Tod und Teufel, der Grundbegriff der Versöhnung als der Wiederherstellung der durch die Sünde zerstörten Gemeinschaft zwischen Gott und Menschen und die causale Beziehung beider auf Christi Tod und Auferstehung, das war bereits der ältesten Kirche eben so klar als gewiss.“ Aber dieser Glaubensartikel wurde noch nicht Gegenstand kirchlicher Controverse, und aus diesem Grunde kam auch die theologisch-dogmatische Erörterung desselben selbst in den späteren Jahrhunderten dieses Zeitraums noch nicht in lebendigen Fluss. Noch Gregor Naz. (orat. 33, T. I, p. 536) erklärt das Verfehlen des Richtigen in der Erklärung der „Leiden Christi“ für gefahrlos und das Treffen des Richtigen nur für nützlich (vgl. Iren. I, 10, 3). Doch fehlte es schon nicht mehr ganz an Ansätzen zur Herausbildung eines eigentlichen Dogmas, d. h. zur Beantwortung der Frage, inwiefern Christus unser Heil begründet hat. Und zwar wurde dieses bald an das Eintreten des Gottmenschen in diese Welt an und für sich geknüpft, als Bürgschaft der Wiederherstellung oder auch Vollendung der Einheit zwischen Gott und der Menschheit; bald an die grundlegende Durchführung dieses Einheitsverhältnisses mittelst seines gesammten Lebens und Leidens von der Incarnation bis zur Auferstehung. Aber bei dem allgemeinen Gedanken der Aufhebung des Zwiespaltes zwischen Gott und der Menschheit blieb man nicht stehen; sondern, indem man sich die Gründe dieses früheren Zwiespaltes vergegenwärtigte, hielt man sich an die concrete Vorstellung einer Erlösung von Sünde, Teufel und Tod und einer Versöhnung mit Gott mittelst eines stellvertretenden Opfers.

Die apostolischen Väter reproducirten lediglich, in alten und neuen Formen, nicht ohne ein warmes individuelles Gefühl für den Gegenstand, aber ohne begrifflich gestaltende Fortbildung der Lehre, die apostolischen Anschauungen (Clem. Rom. I. ad Cor. c. 7. 49; Barn. c. 5. 7. 11. 12; Ignat. Smyrn. 6, Trall. 9. 10, Magn. 5, Rom. 7; ep. ad Diognet. c. 9. 7 f.). Auch Justin stellt noch keine

wirkliche Theorie auf. Durch den Gekreuzigten, sagt er, hat die Schlange (der Teufel) ihren Tod gefunden (dial. c. 91). Christus hat Menschen aus allem Volk durch das Blut und das Geheimniss des Kreuzes sich erworben (c. 134). Derselbe hat den Fluch Aller auf sich genommen (c. 90). Er sagt jedoch nicht, wie er sich alles dieses vermittelt denkt, ebenso fügt er seiner Vergleichung des Blutes Christi mit dem des Paschalamms (c. 111) und seiner Bezeichnung des Todes Christi als Opfer (προςφορά, dial. c. 44. 111) keine erläuternde Erklärung bei. Ein Fortschritt ist dagegen bei Irenaeus wahrzunehmen. Den Grund der Incarnation des Logos findet dieser einerseits in der göttlichen Liebe, andrerseits in der göttlichen Gerechtigkeit, d. h. in derjenigen Eigenschaft Gottes, welche ihn hindert, geistige Wirkungen auf dem Wege der blossen Gewalt und Willkür herbeizuführen. Die Besiegung und Sühnung der Sünde, lehrt er, konnte nur durch einen Menschen geschehen, weil ein Mensch es war, der fiel; aber dieser Mensch durfte nicht selbst Sünder, nicht selbst dem Tode unterworfen sein. Besiegung und Sühnung der Sünde war ferner nicht der einzige Zweck der Incarnation, sondern diese bezweckte zugleich Vollendung der Schöpfung durch vollständige Verwirklichung des Gottesbildes in der Menschheit (V, 16, 1; V, 1, 2; IV, 6, 1). Christus musste das werden, was wir sind, damit wir durch die reale Gemeinschaft mit ihm werden könnten, was er ist. Zu diesem Zwecke „recapitulirte" Christus in sich den ganzen Menschen (III, 17, 1: Longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, vgl. V, 23, 2; III, 18, 7), den empirischen (mit Ausnahme der Sünde) und den idealen; und darauf beruht es, dass, was er thut und leidet, die Menschheit thut und leidet. Sein Gehorsam, durch den er die Versöhnung gestiftet hat, kommt daher der Menschheit zu Gute. Aber zur Befreiung von der Schuld kommt hinzu die Erlösung von der Macht des Todes durch Besiegung des Teufels. Diesem (V, 1) entriss jedoch Christus die Menschen nicht mit Gewalt, obgleich er ein Recht seiner Herrschaft über dieselben nicht anerkannte, sondern auf dem Wege des Zuredens oder der Ueberzeugung (secundum suadelam), d. h. er theilte den Menschen durch sein Wort den göttlichen Geist mit und versetzte sie dadurch in einen Zustand, infolge dessen sie sich von der Gemeinschaft mit dem Teufel von selbst loslösten (vgl. Duncker, d. h. Iren. Christol., S. 237).

Nach Irenaeus ist Origenes der Erste, der zur Fortbildung des Dogmas etwas Wesentliches beigetragen hat. Dieser hat nun mit Irenaeus die Anschauung gemein, dass schon in der Menschwerdung des Logos selbst das Hauptmoment der Erlösung liegt, indem durch dieselbe die Trennung des Göttlichen und Menschlichen aufgehoben wurde. „Von ihm her, sagt Orig. c. Cels. III, 28, begann die göttliche und menschliche Natur sich in Eins zu verweben (συνυφαίνεσθαι), damit die menschliche durch die Gemeinschaft mit dem Göttlicheren göttlich würde, nicht allein in Jesu, sondern auch in Allen, welche zugleich mit dem Glauben das Leben wieder empfingen, welches Jesus lehrte und welches sie zurückführt zur Freundschaft mit Gott und zur Gemeinschaft mit ihm." Nichtsdestoweniger hebt aber Origenes auch die besondere Bedeutung des Leidens und Sterbens Christi hervor und stellt dieses theils unter den Gesichtspunct eines Lösegeldes, theils unter den eines Opfers. Der, dem das Lösegeld entrichtet wurde, ist ihm dabei der Teufel (in Matth. t. XVI, §. 8). Dieser hatte dadurch, dass es ihm gelungen war, den Menschen zu verführen, ein Recht auf dessen Besitz erlangt. Sollte nun die Menschheit von der Gewalt des Teufels befreit werden, so musste sie dem Teufel abgekauft werden. So sollte denn ein Tausch eintreten; dem Teufel wurde die Seele Christi dargeboten, und dafür sollte er die Seelen der Menschen herausgeben (vgl. auch Exhortat. ad martyr. 12). Dieser

Tausch war aber freilich zugleich eine Täuschung; denn Gott sah voraus, dass der Teufel die Seele Christi nicht werde festhalten können. Eine so schlechthin reine Seele in der Hand des Teufels musste nämlich diesem unendlichen Schmerz bereiten (βάσανος), so dass er sie nicht festhalten konnte. Die Folge war, dass Christus, anstatt durch seinen Tod in die Gewalt des Todes, welche mit der Gewalt des Teufels zusammenhing, zu gerathen, im Gegentheil den Tod überwand. Vgl. auch u. a. in ep. ad Rom. 2, 13 und die einigermaassen abweichende Fassung in der Stelle in Matth. t. 35, §. 75. Denselben Tod, der ihm einerseits ein Lösegeld an den Teufel ist, sieht Origenes aber andrerseits als ein Gott dargebrachtes Sühnopfer an. „Sünden fordern überhaupt nach ihm eine Sühne (propitiationem), um vergeben zu werden; und diese Sühne kann nur in einem Opfer bestehen. Um aber wirklich Sühnkraft zu haben, muss das Opfer rein und fleckenlos sein; folglich kann das höchste, das allversöhnende Opfer nur der Heilige Gottes selbst sein, obwohl auch das Blut der Propheten, Apostel und Märtyrer, der Gerechten überhaupt, ja selbst Aufopferungen wie die des Curtius, in kleineren Kreisen versöhnend wirken" (in Num. hom. XXIV, 1. In Ep. ad Rom. t. III, 7. 8. In Joann. t. XXVIII, 14. Vgl. c. Cels. I, 31. VII, 17). Uebrigens ist nicht zu verkennen, dass Origenes sich auf die (nicht einmal mit einander vermittelten) Vorstellungen des Lösegeldes und des Sühnopfers zunächst nur auf Anlass der Exegese einlässt. Abgesehen von dieser ist ihm das Hauptmoment die Mittheilung eines neuen göttlichen Lebensprincips durch das ganze Leben und Wirken des Erlösers.

Die griechischen Theologen der folgenden Jahrhunderte schlossen sich an jene beiden schon früher hervorgetretenen Theorien im Allgemeinen an, gaben dem Dogma jedoch im Einzelnen zum Theil eine andere Wendung. Die Vorstellung einer Loskaufung finden wir u. A. namentlich bei Gregor von Nyssa, bei Gregor von Nazianz und noch bei Johannes von Damascus.

Gregor von Nyssa entwickelt dieselbe in der orat. catechet. c. 15—27, im Zusammenhang mit seiner Lehre von den Eigenschaften Gottes. Er betont aber unter den göttlichen Eigenschaften besonders folgende vier: die Macht, die Güte, die Weisheit und die Gerechtigkeit. Sie bilden zusammen die göttliche Vollkommenheit. Die Gerechtigkeit Gottes nun zeigte sich besonders darin, dass er unsere Erlösung nicht auf dem Wege willkürlicher Gewalt vollzog, sondern selbst dem Teufel alle Veranlassung abschnitt, ihm Ungerechtigkeit vorzuwerfen. Der Teufel hatte ein Recht an den Menschen, der sich selbst ihm verkauft hatte, wie ein Herr ein Recht hat, den Besitz eines Sklaven zu behaupten, den er auf rechtmässige Weise erworben hat. Ein solcher kann ihm nicht ohne Weiteres entrissen, sondern nur zurückgekauft werden, und zwar für den Preis, welchen der Besitzer fordert. Vermöge seiner herrlichen Eigenschaften, vermöge seiner Wunderkraft und anderer Vorzüge schien nun Jesus dem Teufel mehr werth zu sein, als Alles, was er bereits besass. Aus diesem Grunde willigte er in den Tausch ein, und Gott wählte diesen Weg, um seiner Gerechtigkeit nichts zu vergeben. Aber auch die anderen Eigenschaften Gottes wurden bei diesem Handel offenbar, nämlich die Güte, welche Gott dazu trieb, sich überhaupt der gefallenen Kreatur anzunehmen, ferner die Macht, besonders aber die Weisheit. Vermöge seiner Weisheit verleitete nämlich Gott den Teufel zu diesem Handel (diess that er dadurch, dass er den Logos Mensch werden liess) und machte so denselben zum Mittel der Verwirklichung seines Erlösungsrathschlusses. „Der Teufel, sagt Gregor, hätte die Gottheit in ihrer unverhüllten Erscheinung nicht ertragen können und also auch nicht gefordert. Desshalb verhüllte sich die Gottheit in unser Fleisch, damit der Preis des Tausches dem

Feinde, d. h. dem Teufel, annehmbar erscheine; sie machte ihm durch einen Kunstgriff das Unzugängliche zugänglich, damit mit dem Köder des Fleisches, wie es von lüsternen Fischen zu geschehen pflegt, zugleich die Angel, nämlich die der Gottheit, verschlungen würde und damit so, indem das Leben in Berührung mit dem Tode, das Licht in den Bereich der Finsterniss kam, sein Gegentheil verschwinde oder vernichtet würde. Denn es ist unmöglich, dass Finsterniss bleibe, wenn das Licht erscheint, noch der Tod, wenn das Leben wirkt" (cap. 25).

Gregor von Nazianz nahm nun freilich Anstoss daran, dass das Lösegeld dem Usurpator, dem Teufel, sollte gezahlt worden sein (Orat. 42, ed. Colon. 1690, T. I, p. 691 f.), erkannte also die Schwäche jener Vorstellung; aber er vermochte keine bessere an ihre Stelle zu setzen. Denn er sagt nur: Ist es nicht klar, dass der Vater das Lösegeld nahm, ohne es zu verlangen oder zu bedürfen, sondern nur um der göttlichen Heilsordnung willen (δι᾽ οἰκονομίαν)? Ja, trotz jenes Bedenkens stimmt er doch nach anderen Stellen (z. B. Orat. 39) darin mit dem Nyssener überein, dass er den Teufel durch den vorgehaltenen Köder des Fleisches getäuscht werden lässt, und damit gelangt er zu einer nicht minder anstössigen Theorie.

Dagegen macht Johannes von Damascus (de fid. orthod. III, 27) darauf aufmerksam, dass wir (was Greg. Naz. nicht anerkannt hatte) Gott eine Genugthuung schuldig waren, da wir ja gegen ihn gesündigt. „Christus stirbt, indem er den Tod für uns auf sich nimmt, und bringt sich dem Vater als Opfer dar; denn gegen diesen haben wir uns vergangen und er musste unser Lösegeld empfangen, damit wir von der Verdammniss befreit würden. Denn das sei ferne, dass dem Usurpator das Blut des rechtmässigen Herrn dargebracht worden ist."

Die hiermit der Vorstellung der Loskaufung untergeschobene Opfertheorie war aber schon vorher, namentlich von Athanasius erneuert worden. Bei diesem tritt der Teufel ganz in den Hintergrund; dagegen ist es nach ihm „vornehmlich die Aufhebung des Todes als Strafe der Sünde, was die stellvertretende Erduldung desselben von Seiten des menschgewordenen Logos bewirkt hat. Hatte nämlich Gott einmal den Tod (die φθορά) als Strafe auf die Sünde gesetzt, so musste er auch diese Drohung erfüllen, um seiner Wahrhaftigkeit willen. Andrerseits konnte aber seine Güte nicht zugeben, dass Wesen, von ihm in's Dasein gerufen, um seines Logos theilhaftig zu werden, durch des Teufels Betrug der Vernichtung anheimfielen. So nahm denn der göttliche Logos, der das Leben selbst ist (αὐτοζωή), einen sterblichen Leib an, um als stellvertretendes Opfer für Alle den Tod zu erleiden und doch auch kraft seiner Gottheit zu überwinden, und durch die Auferstehung Allen die Gnade der ἀφθαρσία mitzutheilen (de incarnat. 6—10, vgl. or. c. Ar. II, 68—70). In diesem Sinne bezeichnet Eusebius von Caesarea das Leiden Christi ausdrücklich als ein an unserer Statt übernommenes Strafleiden (demonstr. ev. X, 1), und Cyrill von Jerusalem macht schon auf den Werth aufmerksam, den es als das Leiden des menschgewordenen Gottes haben müsse (catech. XIII, 33), was dann besonders Cyrill von Alexandrien im Interesse seiner Christologie ausführt, indem er zeigt, dass nur der, welcher Alle aufwog (ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος), der Logos selbst, als der Eine für Alle sterben und so die Strafe unseres Ungehorsams hinwegnehmen konnte (de recta fide II, Opp. T. V. P. 2, p. 132; c. Nestor. III, 2, T. VI, p. 69)."

Was die lateinischen Väter anlangt, so bietet Tertullian hier nichts Eigenthümliches. Zwar kommt bei ihm zuerst der Ausdruck satisfacere als christlich-theologischer Terminus vor, aber nicht in Beziehung auf die stellvertretende Leistung Christi, sondern lediglich im disciplinarischen Sinn, in Beziehung auf

die Genugthuung, die der einzelne Sünder selbst zu leisten hat (De jejun. 3: Ut homo per eandem materiam satis deo faciat, per quam offenderat, i. e. per cibi interdictionem; de poenit. 5. 7; de cultu femin. I, 1). Lactantius erblickt in dem Erlöser vor Allem einen erhabenen Lehrer der Weisheit und ein Muster der Tugend: Seit Erschaffung der Welt, sagt er, trat Keiner auf, der so wie Christus die Weisheit sowohl durch's Wort lehrte, als auch durch wirklich thatsächlich vorhandene Tugend seine Lehre bekräftigte u. s. w. (div. instit. IV, 23 f., vgl. bei Augustin, der aber hierbei nicht stehen bleibt, de vera relig. §. 30).

Im Uebrigen finden sich bei den Lateinern dieselben Theorien wie bei den Griechen, seit dem vierten Jahrhundert freilich zum Theil in eigenthümlicher Ausführung. Die Ansicht, dass schon in der blossen Thatsache der Menschwerdung Gottes an und für sich die Bürgschaft der Erlösung enthalten war, findet sich z. B. bei Hilarius (de trin. II, 24). Derselbe sieht (In psalm. 53, c. 12 u. 13) im Tode Christi, wie Athanasius, die freiwillige Uebernahme der Erfüllung des göttlichen Strafurtheils. Christus, sagt er, brachte sich selbst Gott dem Vater willig als Opfer dar, damit durch diese freiwillige Hostie der Fluch gelöst würde, welcher auf die Schuld der Gesetzesübertretung gelegt war, (d. h. zunächst auf die Schuld der Unterlassung des Opfers, welcher aber Hilarius eine symbolische Bedeutung beimaass). Von einem dem Teufel gezahlten Lösegeld weiss Hilarius nichts, er sagt nur (in Ps. 68, c. 14), der Fürst der Welt habe an Christo, obwohl er nichts an ihm fand, doch die Strafe der Sünde, das ist das Recht des Todes, vollzogen (peccati poenam i. e. jus mortis exercuit), und eben damit sich selbst gerichtet. Dagegen findet sich bei Ambrosius, Augustinus, Leo I. und Gregor I. sowohl die Theorie von dem dem Teufel gezahlten Lösegelde oder der Teufelsüberlistung, als auch die Opfertheorie.

Was die erstere betrifft, so weiss Ambrosius einerseits von einer Ueberlistung des Teufels zu erzählen, von einer „pia fraus" (in Ev. Luc. IV, No. 12). Dem Teufel musste die Gottheit Christi verborgen bleiben, damit er sich heranwagte. Daher musste sich Maria mit Joseph vermählen; die Geheilten durften nicht von ihrer Heilung reden; auch das Hungern Jesu bei dem vierzigtägigen Fasten in der Wüste war eine List (fames domini pia fraus est). Andererseits bezeichnet er den Teufel als einen Wucherer und drückt dadurch aus, dass der vom Teufel erhobene Anspruch Recht und Unrecht in sich vereinigte (Ep. 47, 7 ad Marcellinam: Debitor — est, qui aliquid accepit de feneratoris pecunia. Peccatum vero a diabolo est; tanquam in ejus patrimonio has habet impius opes; sicut enim Christi divitiae virtutes sunt, ita diaboli opes crimina sunt. Redegerat humanum genus in perpetuam captivitatem obnoxiae haereditatis gravi fenore quod obaeratus auctor ad posteros de fenerata successione transmiserat. Venit dominus Jesus, mortem suam pro morte omnium obtulit, sanguinem suum pro sanguine fudit universorum, vgl. de virginib. I, 19, 126). Nach Augustinus dagegen (de lib. arbitr. III, 31; vgl. u. a. de trin. XIII, 10—15) hatte der Teufel die Sünder als solche mit vollem Rechte (jure aequissimo) dem Gesetze des Todes unterstellt; Christus musste ihn nach dem Gesetz der Gerechtigkeit überwinden (nihil ei extorquens violento dominatu, sed superans eum lege justitiae). Erst durch das an Christo als dem Unschuldigen begangene Unrecht verlor der Teufel sein Recht an die Menschen und „pretio accepto diabolus non ditatus est, sed ligatus, ut nos ab ejus nexibus solveremur." Leo I. erkennt gleichfalls wenigstens ein jus tyrannicum des Teufels an (serm. XXII, c. 3) und lässt den Verlust desselben gleichfalls an die Ueberschreitung seiner Vollmacht geknüpft sein, spricht aber, in Uebereinstimmung mit Ambrosius (nicht mit Augustin), zugleich von einer Ueberlistung des Teufels. Noch drastischer stellt die letztere Gregor I. dar (Morall. XXX, 7).

Die Opfer- und Satisfactionstheorie tritt bei den Lateinern z. B. in folgenden Stellen hervor: Ambros. de fuga saec. 7 (Chr. accepit mortem, ut impleretur sententia — Genes. 2, 17 —, satisfieret judicato per maledictum carnis peccatricis usque ad mortem. Nihil ergo factum est contra sententiam dei, cum sit divinae conditio impleta sententiae); de benedict. patriarch. 4, 20; in Ev. Luc. IV, 4. Augustin. c. Faust. Manich. XIV, 1 (Suscepit Chr. sine reatu supplicium nostrum, ut inde solveret reatum nostrum et finiret supplicium nostrum.); de civ. dei VI, 31; de pecc. merit. et rem. I, 26. Leo ep. 124, 3 (Chr. se novum et verum reconciliationis sacrificium offerens patri — crucifixus est . . . Quae reconciliatio esse posset, qua humano generi propitiaretur deus, nisi omnium causam mediator dei hominumque susciperet?). Gregor. Morall. XVII, 46 (Delenda erat culpa, sed nisi per sacrificium deleri non poterat).

Die Gesch. der Lehre von der Erlösung u. Versöhnung behandeln speciell: Cotta, dissertat. historiam doctrinae de redemtione ecclesiae sanguine Jesu Christi facta exhibens (in seiner Ausgabe der Gerhard'schen Loci theol. T. IV, p. 105—132). Doederlein, de redemtione a potestate Diaboli insigni Christi beneficio (diss. inaug. 1747. 1775). W. C. L. Ziegler, hist. dogmatis de redemtione.. inde ab eccles. primordiis usque ad Luth. temp., Goett. 1791 (in comment. theol. ed. A. Velthusen T. V, p. 227 f.). K. Baehr, die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den drei ersten Jahrh., Sulzb. 1832. F. Chr. Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tüb. 1838. Thomasius, Christi Person und Werk III, 1, S. 156 f.

§. 59. Die Bedingungen der subjectiven Aneignung des Heiles erblickte man in der Busse, im Glauben und in guten Werken. Die von Paulus vorgezeichnete organische Verknüpfung dieser drei Momente, im Begriffe der Rechtfertigung allein durch den Glauben, verabsäumte man je länger desto mehr, und auch diejenigen, die sie in thesi vollzogen, führten dieselbe nicht folgerichtig durch.

Von den von der Kirche dargebotenen Mitteln der Aneignung des Heiles (den Sacramenten) sind zu unterscheiden die subjectiven Grundbedingungen derselben. Im Neuen Testament, wenigstens bei Paulus, gilt als einzige Bedingung der Rechtfertigung der Glaube, welcher die Busse voraussetzt und gute Werke erzeugt, übrigens selbst wiederum ein Gnadengeschenk Gottes ist. Dieselben Momente wurden auch von den Kirchenlehrern festgehalten, jedoch meistentheils nicht dieses organische Verhältniss derselben. Zwar finden sich zahlreiche Aussprüche, welche die Rechtfertigung allein aus dem Glauben dem Wortlaut nach unmittelbar oder mittelbar correct zur Geltung bringen: Clem. Rom. ad Cor. I, 32: *Οὐ δι᾽ ἑαυτῶν δικαιούμεθα, οὐδὲ διὰ τῆς ἡμετέρας σοφίας ἢ συνέσεως ἢ εὐσεβείας ἢ ἔργων . . . ἀλλὰ διὰ τῆς πίστεως*; Ep. ad Diogn. c. 9; Justin. Dial. 45 u. 111, Apol. I, 32; Iren. IV, 27, 2; Tertull. adv. Marc. V, 3; Clem. Al. Str. II, 12; Orig. in ep. ad Rom. (Opp. t. IV, p. 517: Etiamsi opera quis habeat ex lege, tamen, quia non sunt aedificata supra fundamentum fidei, quamvis videantur esse bona, operatorem suum justificare non possunt, quod eis deest fides, quae est signaculum eorum, qui justificantur a deo). Aber theils andere, theils sogar dieselben Väter verrathen, dass sie damit nicht vollen Ernst machen. So „leitet Clemens Rom., nachdem er sich zu der Rechfertigung durch den Glauben bekannt hat, die Aufgabe,

gute Werke zu thun, nur aus dem Willen und Beispiel Gottes ab (c. 33), ohne ein Verhältniss zwischen dem Glauben, der die Rechtfertigung empfangen hat, und der sittlichen Thatkraft aufzustellen" (Ritschl Altk. K., 281). Justin sagt (dial. 123): Ἡμεῖς θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμέν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοντες. Irenaeus leitet das Heil aus dem Glauben und den Werken ab (IV, 13: Dominus naturalia legis, per quae homo justificatur, quae etiam ante legis dationem custodiebant, qui fide iustificabantur, non dissolvit sed extendit); vgl. auch Orig. in Cantic. canticor. p. 84: Dupliciter constat salus credentium, per agnitionem fidei et per operum perfectionem. Die Busse ward seit dem zweiten Jahrhundert je länger desto mehr in äusserlicher Weise vom Glauben getrennt, einseitig auf die nach der Taufe begangenen Sünden bezogen und theilweise mechanisirt (Tert. de poenit. 9; Orig. Hom. in Lev. II, 4, Opp. II, p. 190; August. serm. 151, 12). Die guten Werke (Almosen, Gebet, Fasten, Martyrium u. s. f.) wurden frühzeitig zwar nicht als an und für sich schon rechtfertigend, aber als ein zum Glauben hinzutretendes zweites Moment betrachtet, und indem sie nicht mehr als sich von selbst ergebende Früchte eines Glaubensgehorsams angesehen wurden, dessen Erweisungen dem wahrhaft Gläubigen niemals als erschöpfend erscheinen können, wurden sie gesetzlich geregelt, verselbstständigt und verendlicht, so dass, was über die stricte Forderung hinausging, verdienstlich, ja überschüssig verdienstlich erscheinen konnte (Hermas, Past. Simil. 5, 3: Ἐὰν δέ τι ἀγαθὸν ποιήσῃς ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, σεαυτῷ περιποιήσῃ δόξαν περισσοτέραν καὶ ἔσῃ ἐνδοξότερος παρὰ τῷ θεῷ οὗ ἔμελλες εἶναι. Origen. in ep. ad Rom. III, opp. t. IV, p. 507; Ambros. de viduis T. IV, p. 508). Nachdem aber so, was organisch zusammengehört, geschieden war, blieb für den Glauben selbst fast nur der dürftige Begriff einer Gutheissung des kirchlichen Dogmas mit dem Verstande. Basilius orat. de fide T. II, p. 250: Πίστις ἐστὶ συγκατάθεσις ἀδιάκριτος τῶν ἀκουσθέντων ἐν πληροφορίᾳ τῆς ἀληθείας τῶν κηρυχθέντων θεοῦ χάριτι. Cyrill. Hier. catech. 4, 2: Ὁ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν καὶ πράξεων ἀγαθῶν. Selbst Augustinus sagt (de praedest. sanct. 2): Credere nihil aliud est, quam cum assensione cogitare. Aber dieser greift doch an anderen Stellen tiefer. Denn de catechizand. rud. c. 24 versteht er unter Glauben das Vertrauen auf Gottes Verheissungen, de spir. et lit. c. 32 das Vertrauen, dass Gott uns alles zu unserem Heil Nothwendige schenken werde.

Des Augustinus Verdienst ist es nun, dass wenigstens Ein Problem der Heilsordnungslehre in der patristischen Periode Gegenstand eingehenderer Erörterungen geworden ist, nämlich das Verhältniss der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit oder Selbstthätigkeit, theils im Process der individuellen Heilsaneignung, theils in der göttlichen Vorherbestimmung zum Heil oder in der Prädestination. Zu einer näheren Bestimmung dieses Verhältnisses führte der Streit Augustins mit den Pelagianern und mit den Semipelagianern.

Vgl. H. L. Heubner, hist. antiquior dogmatis de modo salutis tenendae et justificationis, Wittemb. 1805, und die Literatur zu §. 60.

§. 60. Die Lehre von der Freiheit und Gnade und der pelagianische Streit. Auch nach den Griechen setzt die individuelle Heilsaneignung göttliche Gnadenwirkungen ausser dem freien menschlichen Willen voraus; die lateinischen Kirchenlehrer

zeigen sogar schon in den ersten vier Jahrhunderten Spuren der Lehre von einer schlechthin zuvorkommenden Gnade. Aber die Entscheidung liegt nach Ersteren im freien Willen des Menschen, und die Letzteren führen die entgegengesetzte Meinung nicht streng und nicht folgerichtig durch. Erst Augustinus thut diess, indem er den Anfang des Glaubens oder der Liebe lediglich als Wirkung der gratia interna operans oder praeveniens fasst, die Gnade als cooperans oder subsequens auch im Wiedergeborenen (sogar ad singulos actus) fortwirkend denkt und ausserdem noch das donum perseverantiae hinzutreten lässt, während die Pelagianer eine voluntas antecedens gratiam lehren und die Gnade nur als gratia juvans kennen. Die praedestinatio aber ist nach Augustinus eine unbedingte und particulare, ferner eine irresistibilis, während die Pelagianer lehrten, dass die Gnade secundum merita nostra verliehen werde, und dass Christus für alle gestorben sei.

Auch die griechischen Väter lehrten einstimmig, dass das Heil nicht ohne die göttliche Gnade erlangt werden könne. Clemens Strom. V, p. 647: Χάριτι γὰρ σωζόμεθα, οὐκ ἄνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων· ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπουδήν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό. δεῖ δὲ καὶ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι τὴν ἀμετανόητον πρὸς τὴν θήραν τοῦ καλοῦ, πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χάριτος χρῄζομεν διδασκαλίας τε ὀρθῆς καὶ εὐπαθείας ἁγνῆς καὶ τῆς τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὁλκῆς. Vgl. VII, 7, p. 860. Origenes Select. in Ps. L, p. 725: Ἐὰν μὴ κτίσῃ ὁ θεὸς καρδίαν καθαρὰν ἔν τινι, οὐκ αὐτάρκης πρὸς τοῦτο προαίρεσις καὶ δύναμις ἀνθρωπίνη (vgl. andere Stellen bei Landerer, Jahrbb. f. d. Theol. II, S. 544 f.). Cyrill catech. IV, 1: Χρεία θείας χάριτος. Aber sie meinten damit entweder nur die göttliche Güte, die sich in der Schöpfung und Regierung der Welt, sowie in der Ausrüstung des Menschen mit Geisteskräften erwiesen hat, nicht die Gnade im specifischen Sinne, d. h. die Energie der zuvorkommenden göttlichen Liebe gegenüber dem Sünder als solchem, oder sie meinten zwar die in der Erlösung manifestirte Gnade, aber nur diejenige, welche das Heil objectiv begründet hat, dagegen nicht die auf Grund dieser unmittelbar innerlich wirkende, oder endlich zwar eine innerlich wirkende, die aber weder schöpferisch und allein und von Grund aus regenerirend wirkt, noch sich unmittelbar auf den durch die Sündenmacht gebundenen Willen richtet, sondern nur helfend und stärkend mitwirkt und unmittelbar lediglich auf eine Erleuchtung des Verstandes gerichtet ist (s. die Stellen bei Landerer a. a. O.). Jedes Weitere wäre ja auch ein Superfluum für eine Theorie gewesen, derzufolge es eine Erbsünde gar nicht gibt, folglich auch keine wesentliche Beschränktheit der menschlichen Freiheit, welche letztere alle Griechen auf das entschiedenste vertreten, und zwar nicht nur dem gnostischen oder heidnischen Fatalismus (der Lehre von dem φύσει σώζεσθαι oder ἀπόλλυσθαι, Clem. Strom. II, 433), sondern jedem Determinismus gegenüber. Soweit sind die Griechen davon entfernt, den Glauben als Ausdruck der blossen Empfänglichkeit zu fassen und den Anfang des Glaubens von einer gratia interna praeparans herzuleiten, dass sie den Glauben selbst zu einer verdienstlichen menschlichen Leistung machen, welche vorausgehen muss, ehe die Gnade weiterhilft. Orig. in Matth. tract. XXXIII, p. 886: Fidem habenti, quae est ex nobis, dabitur gratia fidei, quae est per spiritum fidei et abundabit;

in ep. ad Rom. IX, 3, p. 648: Ut ergo tanta in nobis fides inveniatur, quanta possit sublimiorem gratiam promereri, nostri operis videtur et studii; ut autem ad id detur quod expedit et utile sit accipienti, Dei judicium est. Cyrill. catech. V, 11: *Ἔχε τοίνυν τὴν παρὰ σεαυτοῦ πίστιν, τὴν εἰς αὐτόν, ἵνα λάβῃς καὶ παρ' ἐκείνου τὴν ὑπὲρ ἄνθρωπον ἐνεργητικήν.* Chrysost. in ep. ad Hebr. hom. XII.: *Δεῖ ἡμᾶς πρῶτον ἑλέσθαι τὰ ἀγαθά, τότε καὶ αὐτὸς (ὁ θεός) τὰ παρ' ἑαυτοῦ εἰςάγει.*

Bei den lateinischen Vätern der vier ersten Jahrh., wenigstens bei Tertullian, Cyprian und Ambrosius finden sich dagegen in Uebereinstimmung mit ihrer Lehre von der Erbsünde auch schon Spuren der Anerkennung einer gratia praeparans interna. Tertull. de an. 21: Haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subjacentem sibi liberi arbitrii potestatem, quod *αὐτεξούσιον* dicitur; quae cum sit et ipsa naturalis, quoquo vertitur, natura convertitur. Cypr. ad Don. de grat. dei c. 4: Dei est omne quod possumus; inde vivimus, inde pollemus. Ambros. in Luc. lib. I, No. 10: a Deo praeparatur voluntas hominum. Quod Deus honorificatur a sancto, Dei gratia est. In Luc. lib. II, 84: Audeo dicere, quod homo viam non adoriri possit, nisi Deum habeat praeviantem. Jedoch lassen auch sie das Heilswerk im Menschen häufig vom menschlichen Willen seinen Anfang nehmen (Tertull. de poenit. c. 2. Cypr. ad Donat. de gratia dei c. 5: Quantum fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus), und es bleibt unklar, ob sie dabei die Freiheit als eigentliche Selbstthätigkeit gegenüber und vor der Gnade betrachten oder nur als Form der lebendigen Empfänglichkeit, sowie, ob diese Empfänglichkeit wiederum ein Werk der Gnade ist oder nicht.

Aber selbst angenommen, sie meinten eine blosse Empfänglichkeit und zwar eine selbst wieder empfangene: die Consequenz, die sich hieraus für die Praedestination zum Heil ergeben musste, dass nämlich diese eine absolute, durch vorhergesehenen Glauben nicht bedingte und, da thatsächlich nicht Alle selig werden, eine particulare sei, haben auch die Lateiner vor dem pelagianischen Streite jedenfalls nicht gezogen. Denn gerade Ambrosius sagt zwar in der Expos. Ev. Luc. VII, 27: Deus quos dignatur vocat; quem vult religiosum facit, aber de fide V, 2: Apostolus ait: quos praescivit, et praedestinavit. Non enim ante praedestinavit, quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit. Ja Augustin selbst nahm eine Zeit lang an, der Glaube selbst sei nicht ein Geschenk Gottes (fidem qua in deum credimus, non esse donum Dei, sed a nobis esse in nobis, et per illam nos impetrare Dei dona, quibus pie vivamus, de praedest. sanctor. c. 2), und erklärte die Vorherbestimmung für bedingt durch die Präscienz (ut quem sibi crediturum esse praescivit [deus], ipsum elegerit, a. a. O. c. 3); vgl. Hilar. ad Ps. 62, 5.

Noch viel weniger wissen die Griechen etwas von einer unbedingten und particularen Gnadenwahl (Justin. Apol. I, 28, Dial. 141; Origen. de orat. p. 207), führen die Erwählung vielmehr auf die Präscienz Gottes zurück; auch Chrysostomus argumentirt folgendermaassen (Hom. I. in ep. ad Ephes.): die Erwählung der Menschen zur Seligkeit sei weder von der Liebe Gottes allein, noch von unserer Tugend allein abhängig. Beruhte sie bloss auf der Liebe Gottes, so müssten alle Menschen selig werden. Beruhte sie bloss auf unserer Tugend, so wäre die Erscheinung Christi und das ganze Erlösungswerk überflüssig. Sie müsse also auf beiden beruhen. Nach dem *θέλημα προηγούμενον* oder *πρῶτον* wolle Gott, dass alle Menschen selig würden, dass die Sünder nicht verloren gingen; nach dem *θέλημα δεύτερον* dagegen wolle Gott, dass die seinem Willen Widerstrebenden verloren gingen und nur diejenigen, die seinem (Niemanden

zwingenden) Willen folgten, selig würden. Damit stimmen auch die übrigen Griechen in allem Wesentlichen überein.

Auch hier zogen nun aber die Pelagianer aus den die Freiheit betonenden Prämissen der Griechen, Augustinus aus den die Abhängigkeit betonenden Prämissen der Lateiner die entsprechenden Folgerungen.

Durch den pelagianischen Begriff von der Freiheit und die pelagianische Lehre von der Sünde ist die paulinische Lehre von der Gnade ausgeschlossen. Wenn der natürliche Mensch schon von vornherein sich der Sünde zu erwehren vermag, so bedarf er im Grunde der Gnade nicht. Augustin gibt seinen Gegnern sogar die Leugnung der Gnade schuld. Dieser Vorwurf ist berechtigt, sobald man den specifischen Begriff zum Grunde legt, der namentlich durch den paulinischen Sprachgebrauch festgestellt ist. Indessen die Pelagianer hielten sich im Anschluss an den weitschichtigeren Gebrauch des Wortes bei anderen biblischen Schriftstellern, namentlich des alten Testamentes, sowie bei den griechischen Kirchenlehrern, doch für befugt, auch ihrerseits von „Gnade" zu reden (s. die Auszüge aus Pelag. de lib. arb. bei Aug. de grat. Chr. c. 5, 7 u. 8); und insofern auch sie die Idee der Sündenvergebung, wenngleich im Grunde nur die Vergebung actueller Sünden, folglich ein Moment der göttlichen Liebeserweisung gegenüber dem Sünder als solchem gelten liessen, hielten sie wirklich das Specifische des Begriffs fest (Aug. op. imperf. I, 94 f.), ja auch insofern, als sie vorzüglich die in Christo geschehene göttliche Liebeserweisung als Gnadenerweisung betrachteten (Aug. de grat. Chrsti c. 33) und namentlich lehrten, dass die Kraft des freien Willens zwar in allen Menschen vorhanden sei, aber in den Christen allein von der Gnade unterstützt werde. Aber da sie das Verdienst Christi im Wesentlichen nur in dessen Lehre und Vorbild sahen und da sie der Sünde keine intensive Macht zuschrieben, so wurde ihr Gnadenbegriff dürftig; um ihm nun einen volleren Inhalt zu geben, erweiterten sie ihn über die Maassen und zogen die Güte Gottes als des Schöpfers der natürlichen Fähigkeit zum sittlich Guten (des alleinigen Urhebers des posse gegenüber dem velle und esse als Sache des Menschen, Aug. de grat. Chr. 5) und als des Gesetzgebers, der den Weg zum Guten zeigt und uns insofern erleuchtet (a. a. O. c. 8), mit hinein.

Hieraus ergibt sich zugleich der Sinn ihrer Unterscheidung einer justitia ex natura sub interna lege, einer just. sub lege (sc. Mosaica) und einer (mit der fides verknüpften) just. sub gratia (sc. Christi), welche so gemeint ist, dass im Christenthum zwar die vollste und eigentliche, aber doch nicht die einzige Erweisung der göttlichen Gnade sich darstelle (Pelag. ad Demetr. c. 11; Aug. de pecc. orig. c. 30; op. imperf. II, 188).

Auch Augustinus erweitert zuweilen den Begriff der Gnade zu dem der Güte des Schöpfers und des Offenbarers der Wahrheit. Wo er sich aber genau ausdrückt, versteht er unter Gnade die Energie der göttlichen Barmherzigkeit, vermöge deren Gott in zuvorkommender Weise die Schuld und Sünde des Sünders vergibt und tilgt, und deren Bethätigung sieht er in einer übernatürlichen, das christliche Heil zueignenden, unmittelbaren, innerlichen, den Willen umschaffenden Einwirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen. Denn er sagt (de corrept. et gr. c. 1): intelligenda est gratia Dei per Jesum Christum Dominum nostrum, qua sola homines liberantur a malo et sine qua nullum prorsus sive cogitando sive volendo et amando sive agendo faciunt bonum, non solum ut monstrante ipsa quid faciendum sit sciant, verum etiam ut praestante ipsa faciant cum delectione quod sciunt. Hanc inspirationem bonae voluntatis atque operis poscebat apostolus (2. Cor. XIII, 7).

Was nun aber die Wirksamkeit der Gnade betrifft, so ist dieselbe nach den Pelagianern 1) von vorn herein nur eine cooperans und juvans, 2) eine unmittelbar nur auf den Verstand sich erstreckende. Im Grunde hängt also das Heil vom freien Willen des Menschen ab; die Gnade unterstützt diesen nur, erleichtert ihm des Streben nach dem Guten (Pel. bei Aug. de grat. Chr. c. 33 f.) und befähigt ihn zu ausserordentlichen Leistungen; sie thut ferner dieses alles nur dann, wenn der Mensch zuvor alle seine rein natürliche Willenskraft in Bewegung gesetzt und sich somit jener Unterstützung würdig gemacht hat (voluntas antecedens gratiam). Diese besteht aber wesentlich in Erleuchtung des Verstandes.

Hingegen wirkt nach Augustin die Gnade das Heil (wesentlich und zunächst) allein, ist operans, (zunächst) nicht cooperans, und wirkt unmittelbar auf den Willen, insoweit dieser im Sünder noch vorhanden ist, und das ist er als formales Vermögen und als Fähigkeit, das Böse zu wollen; er ist es aber nicht als Freiheit zum Guten, und insofern ist nicht von einer Bestimmung, sondern von einer Hervorbringung oder Wiederherstellung des Willens durch die Gnade zu reden. „Durch diese Gnade wird nicht allein bewirkt, dass wir erkennen, was wir thun sollen, sondern, dass wir auch das Erkannte thun, nicht allein dass wir das zu Liebende glauben, sondern auch das Geglaubte lieben (de grat. Chr. 13)". Die Wirkung der Gnade ist also die Umschaffung des ganzen inneren Menschen, und die Wiedererlangung der Freiheit zum Guten. Näher ist sie 1) eine operans oder praeveniens, insofern sie das Wollen des Guten, keine Kraft und Mitthätigkeit voraussetzend, grundlegend schafft (de gest. Pelag. c. 34; op. imperf. I, 95: Si non praevenit ut operetur eam, sed prius existenti voluntati gratia cooperatur, quomodo verum est [Phil. II, 13]: deus in vobis operatur et velle); 2) eine cooperans (consequens, subsequens), insofern sie auch den wiederhergestellten Willen noch unterstützen muss (contra duas epp. Pelag. II, 10), und ohne dieselbe auch dem Wiedergeborenen keine gute Handlung möglich ist. Dazu muss 3) noch das donum perseverantiae kommen, damit derselbe im Kampfe wider das immer noch widerstrebende Fleisch bis an's Ende ausharren könne (de dono perseverantiae; de corrept. et grat. 12). Diess gelingt dann dem Bekehrten unter allen Umständen schon in diesem Leben so weit, dass er keine Todsünde mehr begehen kann (de corr. et grat. 35) und überhaupt nicht mehr vorsätzlich sündigt (de spir. et lit. 64 f.), wenngleich er die vollkommne Gerechtigkeit erst in jenem Leben erlangt. Begeht einer eine Todsünde, so ist das ein Beweis dafür, dass er überhaupt nicht erwählt ist (Qui autem cadunt et pereunt, in praedestinatorum numero non fuerunt, de corr. et gr. 36).

Wie aber der Mensch sich die Gnade nicht verdienen kann, so kann er derselben, wenn sie ihn ergreift, auch nicht widerstehen; sie ist 4) gratia efficax, indeclinabilis oder irresistibilis. Diess hat Augustinus allerdings auch nach dem Beginn des pelagianischen Streites nicht von vornherein gelehrt (er schreibt um 413 de spir. et lit. c. 61: Consentire autem vocationi dei vel ab ea dissentire, propriae voluntatis est, cf. de pecc. mer. et rem. II, 6, de divers. quaest. LXXXIII qu. 68, c. 5). Dagegen tritt in der bald nach 420 verfassten Schrift contra duas epistolas Pelagianorum ad Bonifacium (IV, 13) diese Consequenz bereits hervor, und in der 427 vollendeten de correptione et gratia heisst es ausdrücklich c. 38: Subventum est igitur infirmitati voluntatis humanae, ut divina gratia indeclinabiliter et insuperabiliter ageretur, und c. 43: Deo volenti salvum facere hominum nullum resistit arbitrium; sic enim velle seu nolle in volentis aut nolentis est potestate, ut divinam voluntatem non impediat nec superet potestatem (vgl. de praed. sanct. c. 13).

Liegt aber für die Erwählung der Bestimmungsgrund nur in Gott selbst und schlechthin gar nicht in irgend einer Handlung oder Willensregung oder Empfänglichkeit des Menschen, so schliesst die Lehre von der freien Gnade unmittelbar auch die unbedingte Praedestination oder Vorherbestimmung zum Heil in sich. Ja zwischen der Gnade und der Prädestination besteht überhaupt nur der Unterschied, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero jam ipsa donatio (de praed. sanct. c. 10). Ihrem Begriffe nach ist die praedestinatio (sanctorum): praescientia et praeparatio beneficiorum dei, quibus certissime liberantur quicunque liberantur (de don. persev. c. 14). Sie ist zwar mit der Präscienz verbunden, aber nicht bedingt durch dieselbe, und die Präscienz bezieht sich auf Beseligte wie Verdammte, die Prädestination dagegen (nach dem bei Aug. vorherrschenden Sprachgebrauch) nur auf die Ersteren (de praed. c. 10). Von den Uebrigen, also denen, die der Verdammniss entgegengehen, sagt Aug. in der Regel nicht, dass sie ad interitum oder mortem praedestinati seien, sondern: Caeteri in massa perditionis divino judicio relinquuntur (a. a. O.), und obdurantur (Cujus vult miseretur, nullis praecedentibus meritis ... Quem vult, obdurat, ejus quidem praecedentibus meritis, sed cum eo, cujus miseretur, communibus. Sicut duorum geminorum, quorum unus assumitur, alius relinquitur, dispar est exitus, merita communia, a. a. O. c. 11). Nur ein Theil der Menschen ist prädestinirt oder erwählt, nur für einen Theil der Menschen ist Christus gestorben, und die Zahl der Erwählten steht von vornherein im Rathschluss Gottes fest: Qui praedestinati sunt ad regnum dei, (eorum) ita certus est numerus, ut nec addatur ei quisquam nec minuatur. Das erste Stadium des Processes, durch den die Prädestination sich verwirklicht, ist die Berufung (vocatio), welche jedoch (als universalis) auch an Solche ergeht, die nicht erwählt sind. Nur die secundum propositum (Rom. 8, 28) Berufenen sind zugleich Erwählte (de corr. et gr. 14). Die diess aber sind, erhalten unfehlbar Gelegenheit, das Evangelium zu hören, gelangen sicher zum Glauben (a. a. O. 13: Procuratur eis audiendum evangelium, et cum audiunt, credunt) und zur Taufe und werden von dem göttlichen Geiste erleuchtet und gerecht gemacht (justificantur = sanctificantur. Op. imperf. II, 168: Justificat impium deus non solum dimittendo quae mala fecit, sed etiam donando charitatem).

Dass die Pelagianer eine solche unbedingte Prädestination nicht gelten liessen, versteht sich von selbst. Sie begründeten die Prädestination auf die Präscienz, um die freie Selbstbestimmung des Menschen zu wahren, nach deren Früchten Gott das Schicksal eines Jeden bestimme (Aug. contra duas epp. Pelag. II, 7: Vos dicitis, ex futuris operibus, quae deus illum facturum esse praesciebat, Jacob fuisse dilectum. Pelag. zu Rom. 9, 10: Jacob et Esau — antequam nascerentur, fidei sunt apud deum merito separati). Das Heil in Christo, der für Alle starb, ist nach ihnen für Alle bestimmt. Dass nicht Alle dazu gelangen und nicht Alle Gelegenheit finden, das Evangelium kennen zu lernen, ist nicht Folge göttlicher Willkür, sondern hat seinen Grund darin, dass Gott vorher wusste, welchen Gebrauch die Einzelnen von dem Evangelium machen würden. Gegen Augustin wandten die Pelagianer ein, dass er unter dem Namen der Gnade ein fatum einführe und Gott Parteilichkeit (acceptio personarum) beimesse (Aug. c. duas epp. Pelag. II, 5). Es sei nicht einzusehen, warum Gott bei gleicher Schuld die Einen erretten, die Anderen dem Verderben überlassen sollte, und warum er diejenigen, die er nicht erretten wollte, nicht lieber gar nicht in's Dasein gerufen. Solchen Einwendungen gegenüber berief sich Augustin theils auf seine Lehre von der Erbsünde, derzufolge eigentlich Alle die Verdammniss verdient hätten, so dass von Ungerechtigkeit gar nicht, in Beziehung auf die Erwählten aber

sogar von besonderer Barmherzigkeit die Rede sein könnte (Nulla dei esset justa reprehensio, etiam si nullus inde liberaretur, de praed. sanct. c. 8, vgl. de dono persev. c. 8), theils auf die Nothwendigkeit, neben der Barmherzigkeit auch die severitas ultionis durch justa vindicta in's Licht zu stellen (de civ. dei XXI, 12), theils auf die Unergründlichkeit der Gerichte Gottes (Cur autem istum potius quam illum liberet: inscrutabilia sunt judicia ejus, de praed. sanct. 8); theils endlich auf Bibelstellen, wie Röm. IX, 16 f., Eph. I, 4 f. Entgegenstehenden Schriftstellen, wie Joh. I, 9, Tit. II, 11, besonders aber 1. Tim. II, 4 ging er dadurch aus dem Wege, dass er an die Stelle der Gesammtheit aller Menschen die Gesammtheit der Prädestinirten (de corr. et grat. c. 14) oder an die Stelle von omnes homines — omne genus humanum (Menschen von allen Arten) setzte (enchirid. c. 103).

Die Geschichte der Lehre von der Freiheit und Gnade behandeln besonders: Maffei, hist. theol. dogmatum et opinionum de div. gratia, lib. arbitr. et praedestinatione, quae viguerunt ecclesiae primis quinque seculis. Ex ital. lat. redd. Reiffenbergius 1756. Landerer, das Verhältniss von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heils (in d. Jahrbb. f. deutsche Theolog. II, 3, 1857, S. 500—603. 1. Art. die voraug. Kirchenl.). Wörter, die christl. Lehre v. Gnade u. Freih. von der apostol. Zeit bis auf Augustin, Freib. 1860. Dieckhoff, Augustin's Lehre v. d. Gnade (in s. theol. Zeitschr. 1860, 5). Luthardt, die Lehre v. freien Willen und sein Verhältniss zur Gnade in ihrer gesch. Entwickl., 1863. Vgl. auch die Literat. zu §§. 55 u. 57.

§. 61. Der Semipelagianismus. Die strenge Consequenz des Augustinus, dessen Lehre auf die griechische Kirche gar nicht einwirkte, rief auch in der lateinischen Kirche, namentlich in Südgallien unter einer damals als Massilienses bezeichneten Partei eine Reaction hervor. Dieselbe verwarf die unbedingte Prädestination und lehrte, dass auch nach dem Fall Adams in dem sittlich kranken, jedoch nicht todten Menschen wenigstens die Anlage zum Guten übrig geblieben und dass die Heilsaneignung zwar niemals ohne die Gnade vollendet werden, wohl aber ohne dieselbe beginnen könne. Diese Ansicht wurde auch von Synoden gebilligt, namentlich von der um 475 zu Arles versammelten. Durch die von Bonifacius II. bestätigten Beschlüsse der entscheidenden Synode zu Arausio (Orange) 529 kam aber des Augustinus Lehre von der schlechthin zuvorkommenden Gnade wieder zur Geltung. Dagegen verwarf auch diese stillschweigend die Lehre von der unbedingten und particularen Gnadenwahl.

Auch im Occident drang die Theorie des Augustinus nicht überall durch, namentlich erregte seine Prädestinationslehre Anstoss. Diess war sogar in seiner nächsten Umgebung und bei seinen Lebzeiten der Fall. Unter den Mönchen in Adrumetum (in der Provinz Byzacene) erhob sich 426 ein Streit (s. August. epp. 214—216; retract. II, 66 f.), da die Einen aus der Prädestination folgerten, man dürfe Niemanden wegen seiner Uebertretungen zurechtweisen (corripere), sondern nur für die Sünder beten, die Anderen bis zu einem gewissen Grade die Freiheit

wieder zur Geltung bringen wollten und lehrten, secundum aliqua merita dari gratiam dei. Jene Folgerung der Ersteren stellte Augustin in der Schrift de correptione et gratia als unbegründet dar. Wichtiger war aber die andere Partei, der gegenüber derselbe in der Schrift de gratia et libero arbitrio auseinandersetzte, ein äusserer Zwang werde durch die unbedingte Gnadenwirkung gar nicht ausgeübt und die göttliche Gnade hebe die menschliche Freiheit nicht auf, sondern bilde sich dieselbe als Werkzeug an. Aber auch im südlichen Gallien, unter den Mönchen auf Lerinum und in Massilia, fand Augustinus Widerspruch (Aug. epp. 225 u. 226), den er durch die Schriften de praedestinatione sanctorum (429) und de dono perseverantiae vergebens bekämpfte. Auch diese (erst weit später als Semipelagianer bezeichneten) „Massilienses" standen zwar dem Augustinismus näher, als dem Pelagianismus, suchten aber jenen bedeutend zu ermässigen. Ihr Haupt war Joannes Cassianus (s. oben S. 180), ihr bedeutendster literarischer Sprecher der etwas später aufgetretene Faustus Rejensis (s. oben a. a. O.).

Cassianus erkennt an, dass der Mensch infolge des Falls Adams nicht nur sterblich wurde, sondern dass zugleich sein Geist unter die Uebermacht des Fleisches gerieth (Collat. IV, 7), dergestalt, dass nur noch der Potentialität nach die Fähigkeit zum Guten in ihm (bonae voluntatis quantulacunque scintilla, XIII, 7) übrig geblieben, und dass er auch, nachdem Gott den Funken wieder angefacht hat, zur Vollbringung jedes guten Werkes der göttlichen Gnade bedarf, der allein er sein Heil verdankt (Bonarum voluntatum principia.. nisi a domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt, c. 9). Dagegen leugnet er, dass es im Sinne des Augustinus ein peccatum originale gibt, dass der Kampf zwischen dem Fleisch und dem Geist ein reiner Strafzustand ist (est quodammodo utilis haec pugna dispensatione Dei nobis inserta), dass die Willensfreiheit im natürlichen Menschen schlechthin vernichtet ist, namentlich dass auch die Empfänglichkeit für das Heil in ihm erloschen ist (Coll. XIII, 12: Cavendum est nobis, ne ita ad Dominum omnium sanctorum merita referamus, ut nihil nisi id quod malum atque perversum est, humanae naturae adscribamus), dass Gott nur einen Theil der Menschen erretten wollte (Quomodo sine ingenti sacrilegio putandus est non universaliter omnes, sed quosdam salvos fieri velle pro omnibus, Coll. XIII, 7), dass die Gnade unwiderstehlich wirkt und dass die Prädestination von der Präscienz unabhängig ist (Collat. XIII, 7, XVII, 26; Prosper Aquit. ep. 3 f., Hilarius ep. 3 f.). Die Frage, ob der Anstoss zur Entwicklung der übriggebliebenen Anlage zum Guten von der Gnade oder vom menschlichen Willen ausgehe, beantwortet Cassian mehr zu Gunsten der ersteren, als der letzteren; doch gibt er zu, dass zuweilen der freie Wille der Gnade vorangeht (Etiam per naturae bonum nonnunquam bonarum voluntatum prodeunt principia, XIII, 9). Die Vertheidigung der Lehre Augustins gegen die Semipelagianer nahm besonders Prosper von Aquitanien (s. oben S. 161 und 179) in die Hand; derselbe veranlasste eine Kundgebung des römischen Bischöfs Coelestinus, der sich jedoch in seinem (431 erlassenen) Schreiben an die gallischen Bischöfe so unbestimmt ausdrückte, dass es die Semipelagianer eben so gut wie ihre Gegner zu ihren Gunsten auslegen konnten. Um so mehr sah sich Prosper zu literarischer Fortsetzung des Streites gedrängt. Den Cassian griff er namentlich in seinem liber de gratia dei et libero arbitrio und in einem Gedicht „de ingratis" (von den Verächtern der gratia) heftig an. Wesentlich neue Gesichtspunkte oder bestimmtere Distinctionen und Ausdrücke für das, was schon Augustinus hervorgehoben hatte, oder wichtige Abweichungen von diesem (trotz wesentlicher Uebereinstimmung) finden sich aber in diesen Schriften nicht, sondern nur eine die Härten verdeckende theilweise eigenthümliche Gruppirung. Mehr ist jenes der Fall in der Schrift eines unbekannten

Anhängers Augustins de vocatione omnium gentium, die in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts bekannt wurde (s. dieselbe in den Ausgg. der Werke Leo's I.). Hier wird nämlich ausdrücklich zwischen einer gratia generalis (die sich in der äusseren, objectiven Offenbarung erwiesen hat) und einer gratia specialis (die innerlich wirkt) unterschieden; ferner zwischen einer voluntas sensualis (oder carnalis, dem sinnlichen Begehrungsvermögen), einer vol. animalis (dem Vermögen der Selbstentscheidung in nicht religiösen Dingen) und einer vol. spiritalis (dem freien Willen im Sinne Augustins, dem vom heiligen Geist inspirirten, zum Heil nothwendigen, aber nur in den Erwählten lebendigen Willen). Unter den semipelagianischen Gegenschriften ragt hervor der um die Mitte des fünften Jahrhunderts verfasste „Praedestinatus". Das erste Buch desselben enthält eine kurze Schilderung von neunzig Ketzereien, deren letzte die der angeblichen „Praedestinati" = Prädestinatianer ist; das zweite („liber sub nomine Augustini confictus") eine den Prädestinatianismus ironisch auf die Spitze treibende Schilderung desselben; das dritte eine Widerlegung desselben. Was hier fingirt war, scheint der gallische Presbyter Lucidus, von dem freilich Näheres nicht bekannt ist, annäherungsweise wirklich behauptet zu haben. Auf der um 475 versammelten Synode zu Arles, der bald eine weitere zu Lyon folgte, siegte aber, während Lucidus widerrief, der nunmehr besonders durch Faustus von Riez (s. o. S. 180) vertretene Semipelagianismus. Als jedoch ein halbes Jahrhundert später eine Anzahl scythischer Mönche den damals in Sardinien weilenden Fulgentius von Ruspe (s. oben S. 180), einen treuen, aber gemässigten Anhänger des Augustinus, veranlassten, den Semipelagianismus von neuem anzugreifen, that derselbe diess mit solchem Erfolg, dass zuletzt die dem Augustinismus ergebene Partei auch in Gallien den Sieg erlangte. Die betreffende Schrift des Fulgentius, welche gegen den (übrigens längst verstorbenen) Faustus gerichtet war, trägt den Titel: de veritate praedestinationis et gratia dei. Ermuthigt durch diesen Schritt und durch den Beistand anderer Anhänger Augustins versuchten nämlich die gallischen Gegner des Semipelagianismus, besonders Caesarius, Bischof von Arles (502—542), diesen zu Fall zu bringen. Auf der Synode zu Arausio (Orange) 529 gelang ihnen diess vollständig, da dieselbe des Augustinus Lehre von der völligen Unfähigkeit des natürlichen Menschen zum Guten und der zuvorkommenden Gnade zu der ihrigen machte. Augustins Lehre von der unbedingten Prädestination und von der gratia irresistibilis gelangte freilich auch hier nicht zur Anerkennung. ... Praedicare debemus et credere, quod per peccatum primi hominis, heisst es im Epilogus der 25 Capitula der Synode, ita inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere deum, sicut oportuit, aut credere in deum aut operari propter deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit....; quod accepta per baptismum gratia omnes baptizati, Christo auxiliante et cooperante, quae ad salutem animae pertinent, possint et debeant, si fideliter laborare voluerint, adimplere. Aliquos vero ad malum divina potestate praedestinatos esse non credimus.... Hoc etiam salubriter profitemur.... quod in omni opere bono non nos incipimus et postea per dei misericordiam adjuvamur; sed ipse nobis, nullis praecedentibus bonis meritis, et fidem et amorem sui prius inspirat, ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et post baptismum cum ipsius adjutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus (bei Mansi VIII, 711).

Der römische Bischof Bonifacius II. bestätigte die Beschlüsse der Bischöfe Galliens. Ueber die ungefähr gleichzeitige Synode zu Valence s. Hefele, Conciliengesch. II, 717.

Vgl. die Literat. zu den §§. 55. 57 u. 60, ausserdem: J. Geffcken, histor. Semipelagianismi antiquissima, Goett. 1826. Wiggers, de Joanne Cassiano Comment. II, Rost. 1824. 25.

§. 62. Die Mittel der Heilsaneignung. Von den Grundbedingungen der Heilsaneignung sind zu unterscheiden die Gnadenmittel, die μυστήρια oder sacramenta. Hierunter verstand man anfangs alle der Offenbarungsreligion und der Kirche eigenthümlichen Lehren und heiligen Acte, vorzugsweise aber doch frühzeitig die Taufe und das Abendmahl. Rücksichtlich der Wirkungsart dieser Sacramente bestanden allezeit zwei Auffassungen neben einander, welche sich besonders in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Objectivem und Subjectivem, wie zwischen Sache und Zeichen unterschieden.

In dem klassisch-römischen Sprachgebrauch hiess sacramentum in der Regel entweder der Eid, besonders der Soldateneid, oder die Geldsumme, welche bei bürgerlichen Processen gerichtlich deponirt wurde. Aus diesen beiden Bedeutungen lässt sich jedoch der kirchlich-theologische Gebrauch des Wortes sacramentum nicht erklären. Um denselben begreiflich zu finden, muss man vielmehr auf die Etymologie des Wortes zurückgehen. Dieser zufolge kann sacramentum einen Weiheact oder eine heilige Handlung oder eine geweihte heilige Sache bedeuten, und vielleicht wurden in diesem Sinne auch die heidnischen Mysterien von den heidnischen Römern sacramenta genannt. Wie dem auch sei, man gab das auch im neuen Testamente vorkommende Wort μυστήριον im Lateinischen durch sacramentum wieder (z. B. 1. Tim. III, 16). Diess hatte nun aber wiederum die Folge, dass man in den Ausdruck sacramentum Mancherlei hineinlegte, was seiner Etymologie nach nicht dieser selbst, sondern nur das griechische Wort μυστήριον ausdrückte, insonderheit das Moment des Geheimnissvollen. Sacramentum sowohl wie μυστήριον bedeutet daher im patristischen Sprachgebrauche ein heiliges Geheimniss, und zwar sowohl eine geheimnissvolle heilige Sache als auch eine geheimnissvolle heilige Handlung. Da nun der Begriff des Geheimnissvollen ein sehr unbestimmter und dehnbarer ist, so konnten die verschiedensten Dinge und Acte sacramenta genannt werden, falls sie überhaupt in irgend einer näheren Beziehung zur christlichen Religion standen, besonders wurde alles Uebernatürliche und Wunderbare, ferner alles Symbolische dahin gerechnet, welches ja seinem Wesen nach geheimnissvoll ist, weil es das, was es zur Erscheinung bringt, zugleich verhüllt; ferner Alles, was vor Zeiten nur in dem Rathschluss Gottes eine Realität hatte, dann aber dadurch offenbart wurde, dass es geschah und somit in die Erscheinung trat, wie z. B. die Menschwerdung des Sohnes. Insofern sacramentum eine geheimnissvolle heilige Sache bedeutet, wurden gewisse heilige Zeichen und Vehikel, z. B. das Zeichen des Kreuzes und das Salz, welches den Katechumenen gegeben wurde, ferner alle Thatsachen der Offenbarung und alle specifisch christlichen Lehren μυστήρια oder sacramenta genannt. Insofern es speciell eine heilige Handlung bedeutet, welche den Character des Geheimnissvollen an sich trägt, wurden alle kirchlichen Weiheacte mit diesem Ausdruck bezeichnet. In diesem Sinne nennt Augustinus contra ep. Parmeniani II, c. 12, §. 28 die Priesterweihe ein Sacrament, ebenso de bono conjugali c. 7 — die Ehe, ferner de pecc. originali c. 40 — den Exorcismus, und in der Exposit. epistolae ad Galatas zu Gal. III, 19 — die Beschneidung,

die Sabbatfeier, den Opfercult und überhaupt alle alttestamentlichen Ceremonien. Ja Augustin's Definitionen des Sacramentsbegriffs beziehen sich sogar auf jenen weiteren Begriff. So sagt er (serm. 272): Dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, aliud intelligitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Hiernach wären alle sinnfälligen symbolisch-kirchlichen Handlungen — Sacramente. Ferner sagt er Tract. in ev. Joann. LXXX, 3: Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Hiernach wäre jede Verbindung einer kirchlichen formula sollemnis mit einer kirchlichen Handlung, deren Medium irgend ein sinnliches Element ist, — ein Sacrament (cf. ferner Aug. epist. 138, §. 7 und 8, c. Faustum Manichaeum l. XIX, c. 16). Auf griechischer Seite redet Dionysius Areopag. (de hierarch. eccl. c. 2 f.) von folgenden Mysterien: *μυστήριον φωτίσματος* (Taufe), *συνάξεως εἴτ' οὖν κοινωνίας* (Abendmahl), *τελετῆς μύρου*, von den *μυστήρια τῶν ἱερατικῶν τελειώσεων*, von dem *μυστήριον μοναχικῆς τελειώσεως*, endlich von den *μυστήρια ἐπὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων*. Trotz dieser Unbestimmtheit des Sacramentsbegriffs betrachten aber auch die Kirchenlehrer dieser Periode die Taufe und das Abendmahl als die wichtigsten kirchlichen Acte, als diejenigen Sacramente, welche die wesentlichen Grundlagen der Kirche sind. So sagt Chrysostomus (84. Hom. in Joannem, wo er die Worte Joh. XIX, 34 erklärt), es sei nicht zufällig, dass gerade Blut und Wasser herausgeflossen sei, *ἐπειδὴ ἐξ ἀμφοτέρων ἡ ἐκκλησία συνέστηκε. Καὶ ἴσασιν οἱ μυσταγωγούμενοι δι' ὕδατος μὲν ἀναγεννώμενοι, δι' αἵματος δὲ καὶ σαρκὸς τρεφόμενοι.* Die Kirche bestehe aus oder durch Wasser und Blut; jenes, d. h. die Taufe, bewirke die neue Geburt, dieses, das Abendmahl, nähre die Wiedergeborenen. Und dem entspricht genau, was August. sermo 218, §. 14 bemerkt, wo es heisst: Quod latus lancea percussum in terra sanguinem et aquam manavit: procul dubio sacramenta sunt, quibus formatur ecclesia (vgl. Tert. de praescr. 40, adv. Marc. IV, 34. Just. apol. I, 61).

Ueber die Geschichte der Lehre von den Sacramenten überhaupt vgl.: Hospinianus, Historia sacramentaria, Gen. 1681. Hahn, Sacrament im Sinne der alten Kirche (in seinen Theolog.-kirchl. Annalen, 1842, H. 2). Groene, Sacramentum oder Begriff und Bedeutung von Sakrament in der alten Kirche bis zur Scholastik, 1853. G. L. Hahn, Die Lehre v. d. Sacramenten in ihrer geschichtl. Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Concil von Trient, Berl. 1864.

§. 63. Die Taufe. Die Taufe galt als Sacrament der Wiedergeburt, worunter bald alle Segnungen des Christenthums begriffen wurden, bald Eine entscheidende oder auch mehrere, namentlich die Vergebung der zuvor begangenen Sünden und die Mittheilung des heiligen Geistes. Einige betrachteten die Taufe als Unterpfand der Unsterblichkeit des Leibes. Als blosses Symbol ist sie von keinem Kirchenlehrer gefasst worden. Erklärt ward ihre Wirkung theils aus der unio sacramentalis des heiligen Geistes mit dem Wasser, theils aus der Simultaneïtät der Geistestaufe mit der Wassertaufe. Als Vorbedingung ihrer Wirksamkeit galt der Glaube. Die Nothwendigkeit der Taufe ward allgemein behauptet; nur die Bluttaufe (der Märtyrertod) galt als Ersatz der Wassertaufe. Die Kindertaufe wurde erst seit der Mitte des dritten Jahrhunderts allgemein gebräuchlich.

Schon durch ihre Bezeichnung wurde die Taufe als Sacrament der Wiedergeburt hingestellt (*μυστήριον ἀναγεννήσεως*, Greg. Nyss. orat. catech. c. 33, tom. III, p. 95; unda genitalis, Cypr. de grat. c. 4; sacramentum nativitatis, Aug. in Jo. tr. V, tom. IX, p. 220, sacram. regenerationis, Aug. de bapt. c. Donat. IV, 24). Zuweilen ist dadurch und durch andere ähnliche Ausdrücke die Aneignung aller christlichen Heilsgüter im Allgemeinen als ihre Wirkung bezeichnet. Hermas sagt (Sim. IX, 16): *Ὅταν (ὁ ἄνθρωπος) λάβῃ τὴν σφραγῖδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωήν· ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν.* Cyprian (ep. 63 ad Vercellenses, 11): Accipiunt haereditatem qui baptizantur in morte Christi et consepeliuntur cum ipso, ut cum ipso resurgant. Origenes nennt die Taufe den Anfang und die Quelle der göttlichen Gnadengaben (*ἡ χαρισμάτων θείων ἀρχὴ καὶ πηγή*, in Joann. tom. VI, 17). Dem Gregor von Nazianz ist ihre Wirkung: *λαμπρότης ψυχῶν, βίου μετάθεσις, ἐπερώτημα τῆς εἰς θεὸν συνειδήσεως* (1. Petri III, 21), *βοήθεια τῆς ἀσθενείας ἡμετέρας, σαρκὸς ἀπόθεσις, πνεύματος ἀκολούθησις* etc. (Ullmann S. 461). Theodoret sagt (haeret. fab. V, 18), sie ertheile nicht bloss Vergebung der alten Sünden, sondern erwecke auch die Hoffnung der verheissenen Güter.

Noch öfter wird aber Eine bestimmte, jedoch Alles umfassende Wirkung hervorgehoben. So bezeichnet Justin die Taufe als Erleuchtung (*φωτισμός*), insofern dem Menschen mittelst derselben ein neues Bewusstsein aufgeht (Apolog. I, 61). Diese Seite tritt auch bei Clemens Alex. besonders hervor (Paed. I, p. 113): *Βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα, φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα, υἱοποιούμενοι τελειούμεθα, τελειούμενοι ἀποθανατιζόμεθα.* Sie findet sich nicht minder bei den späteren Griechen, z. B. Chrysost. (hom. III. in ep. ad Philipp., p. 20); aber auch Cyprian bekennt von sich (de grat. dei c. 4), dass in Folge der Taufe superioris aevi labe detersa in expiatum pectus serenum ac purum desuper se lumen infudit. Irenaeus sagt von derselben, sie gereiche zur Unsterblichkeit, est ad incorruptionem, III, 17, §. 2; vgl. Isidor. Pelus. ep. 221, lib. I, pag. 64.

Am häufigsten, ja fast allgemein wird die Sündenvergebung genannt (Herm. Mand. IV, 3; Just. apol. I, 61; Clem. Alex. a. a. O.; Orig. c. Cels. 3, 51; in Luc. hom. 21; Theodoret in c. VI. ep. I. ad Cor. ad v. 11 pag. 144; Cypr. exhort. martyr. praef. 3; August. enchirid. c. 52). Dieses negative Moment, welches besonders die Lateiner betonen, wird aber oft mit dem positiven, der Mittheilung des heiligen Geistes, welche bei den Griechen mehr in den Vordergrund tritt, ausdrücklich verbunden, z. B. von Tertullian, der (nach adv. Marcion. I, 28) remissio peccatorum, absolutio mortis, regeneratio hominis und consecutio spiritus sancti mit der Taufe verknüpft sein lässt, von Origenes (in Joann. tom. VI, p. 134), von Basilius (de sp. s. c. 15). Augustin bezeichnet die Taufe als sacramentum regenerationis, deren negative Seite die renovatio a vetustate, die Sündenvergebung, sei (de bapt. I, c. 11, §. 16; V, c. 21, §. 29).

In der älteren Zeit, seitens der Griechen auch in der späteren, wird meist auch die Reinigung von der Sünde selbst von der Taufe abgeleitet (z. B. Barnab. ep. c. 11, Cyprian de grat. dei c. 4, Origen. a. a. O.). Augustinus sagt aber (de nupt. et concup. I, 25, §. 28): Concupiscentia carnis manet actu, praeterit reatu; dimittitur in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur und (c. epp. Pel. III, 3): Baptismus abluit omnia peccata, sed non aufert infirmitatem. Die Schuld der Erbsünde ist also dem Getauften erlassen, hingegen die böse Lust selbst kann zwar in Folge der Taufe vermindert, jedoch nicht völlig aufgehoben werden; erst im Zustande der Herrlichkeit herrscht volle Sündenreinheit (enchirid. c. 43).

Hat nun die Taufe auch nur Eine der genannten Folgen, so kann sie nicht ein blosses Sinnbild sein, sondern muss das darreichen, was sie bedeutet, und bei

der symbolischen Fassung bleibt in der That kein Kirchenvater stehen, auch Origenes nicht. Denn dieser sagt zwar (opp. T. IV, p. 133, in Joann. tom. VI, 17), das Bad durch's Wasser sei ein *σύμβολον* der Reinigung der Seele (*καθαρσίου ψυχῆς*), aber er sagt auch, dasselbe sei schon an und für sich *τῷ ἐμπαρέχοντι ἑαυτὸν τῇ θειότητι τῆς δυνάμεως τῶν τῆς προςκυνητῆς τριάδος ἐπικλήσεων* — der Anfang und die Quelle der Gnadengaben (vgl. ausserdem Comm. in ep. ad Rom. V, p. 554).

Auf die Frage, wodurch die Wirkungen der Taufe sich vermitteln, geben fast alle Kirchenlehrer nur ganz allgemein gehaltene Erklärungen, und es scheint, dass sie sich darin gefielen, die Mystik des Sacraments nicht durch Reflexion zu zersetzen. Dennoch lassen sich bereits die Keime zweier Grundanschauungen unterscheiden. Die Einen nämlich sind nahe daran, die äussere und die innere, d. h. Geistestaufe zu identificiren; die Anderen, eine blosse Gleichzeitigkeit (Simultaneïtät, einen Parallelismus) des äusseren und des inneren Actes anzunehmen. Aber es gehört zu den Ausnahmen, dass man sicher erkennen kann, welche Anschauung den betreffenden Aussprüchen zum Grunde liegt. Sicher ist, dass diejenigen, welche das Wasser ausdrücklich für ein Symbol erklären, über die Simultaneïtät nicht hinausgehen, so Origenes (in Joann. a. a. O.) und Gregor Naz., welcher eine zwiefache Reinigung unterscheidet, eine typische durch das Wasser und eine reale durch den Geist (Or. 40, T. I, p. 641: *Διττὴ ἡ κάθαρσις, δι' ὕδατός τε καὶ πνεύματος. Καὶ τοῦ μὲν τυπικοῦ, τοῦ δὲ ἀληθινοῦ καὶ τὰ βάθη καθαίροντος*). Auch Gregor Nyss., welcher (in baptism. Christi, tom. III, p. 369) bemerkt: *Ταύτην τὴν εὐεργεσίαν οὐ τὸ ὕδωρ χαρίζεται ... ἀλλὰ θεοῦ πρόσταγμα καὶ ἡ τοῦ πνεύματος ἐπιφοίτησις, μυστικῶς ἐρχομένη πρὸς τὴν ἡμετέραν ἐλευθερίαν· ὕδωρ δὲ ὑπηρετεῖ πρὸς ἔνδειξιν τῆς καθάρσεως*. Dagegen würde Cyrill von Alex. die unmittelbarste Coincidenz der Wasser- und Geistestaufe vertreten, wenn er die Verwandlung des Wassers in ein göttliches und geheimnissvolles Agens, von dem er redet, eigentlich meinte (opp. ed. Aub. t. IV, p. 147: *Διὰ τῆς τοῦ πνεύματος ἐνεργείας τὸ αἰσθητὸν ὕδωρ πρὸς θείαν τινὰ καὶ ἀπόῤῥητον μεταστοιχειοῦται δύναμιν, ἁγιάζει δὲ λοιπὸν τοὺς ἐν οἷς ἂν γένοιτο*). Die meisten Aussprüche aber, mögen sie nun aussagen, dass das durch die Anrufung Gottes consecrirte Wasser in Folge der Herabkunft des heiligen Geistes auf dasselbe geheiligt sei und selbst Heiligungskraft einsauge (sanctificatae vim sanctificandi combibunt, Tertull. de bapt. 4) oder, dass einfaches Wasser in Folge der Anrufung der Trinität die Kraft der Heiligkeit gewinne (*δύναμιν ἁγιότητος ἐπικτᾶται*, Cyrill. Hier. catech. III, 3), oder dass durch dieselbe *ἐπίκλησις* die Natur der Wasser geheiligt werde (*ἁγιάζεται τῶν ὑδάτων ἡ φύσις*, Theodoret in cap. 6. ep. I. ad Cor. ad v. 11), bleiben zweideutig, obgleich es überwiegend wahrscheinlich ist, dass eine unio sacramentalis des Geistes und des Wassers ausgedrückt werden sollte. Magisch wurde die Wirkung in der Regel nicht gedacht; mindestens ward als Vorbedingung derselben der Glaube betrachtet, ausdrücklich z. B. von Origenes (Hom. in Num. III, 280), von Hieronymus (Enarrat. in Ps. 77: Qui non plena fide accipiunt baptisma, non spiritum, sed aquam suscipiunt) und von Augustin (in Joann. tr. 5, T. IX, p. 220), von Letzterem sogar bei den Kindern, bei diesen freilich nicht mit Sicherheit ein eigener voller, aber doch der stellvertretende der Kirche (ep. 98; de peccat. mer. et remiss. 3, 2; Serm. 351, 2), ja dem Keime nach auch ein eigener (ep. 187, ad. Dardan., c. 8, §. 26 f.).

Die erste sichere Spur der Kindertaufe findet sich bei Irenaeus (II, 22, §. 4: Omnes venit — Christus — per semetipsum salvare. Omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum: infantes, parvulos, juvenes, seniores, wo infantes auf neugeborene Kinder, renascuntur eben desshalb auf die Taufe zu beziehen ist). Allgemein wurde sie aber auch nach Irenaeus nicht sofort;

Tertullian erklärte sich gegen dieselbe (parvuli veniant, dum quo veniant, doceantur, de bapt. 18). Dagegen spricht Origenes von ihr als von einem apostolisch überlieferten Gebrauch (Comment. in ep. ad Rom. V, 9), was sie (nach 1. Cor. VII, 14) schwerlich war. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts verbreitete sie sich aber immer weiter. Zwar kam es noch im vierten Jahrhundert nicht selten vor, dass die Taufe verschoben wurde, jedoch unter einstimmiger Missbilligung der Kirchenlehrer (vgl. die Abhandl. Greg. Nyss. πρὸς τοὺς βραδύνοντας τὸ βάπτισμα, vgl. Greg. Naz. orat. 40, §. 28, der freilich bis zum dritten Lebensjahr zu warten räth). Aber nur Augustin und die späteren Lateiner beriefen sich zu Gunsten der Kindertaufe auf die Erbschuld (Fulgent. Rusp. de fide c. 29; Greg. I. Moral. IX, c. 12). Diejenigen, die diess nicht thaten, aber dennoch die Kindertaufe forderten, nahmen trotzdem in der Regel nicht an, dass ungetauft verstorbene Kinder der Verdammniss entgegengingen, obwohl Manche das höchste Maass der Seligkeit lediglich den Getauften vorbehielten (so auch die Pelagianer, vgl. oben S. 370). Dasselbe gilt von erwachsenen Gläubigen, welche ohne ihre Schuld der Taufe verlustig gehen und ungetauft sterben.

Die stiftungsgemäss, d. h. auf den Namen der Dreieinigkeit oder doch Christi ertheilten Taufen erachtete man in der römischen Kirche, auch wenn sie von Ketzern vollzogen waren, schon in den ersten Jahrhunderten für gültig und ergänzte sie beim Eintritt in die Kirche nur durch Handauflegung; nicht so in der africanisch-lateinischen, in der alexandrinischen und in der kleinasiatischen Kirche. In der griechischen Kirche war es überhaupt noch im vierten Jahrhundert herrschende Ansicht, dass die Ketzertaufe ungültig sei. Doch verordnete die Synode von Nicaea, dass die Novatianer bei ihrem Uebertritt zur Kirche nicht wiedergetauft, sondern durch blosse Handauflegung recipirt werden sollten. Dasselbe Recht räumte die Synode von Constantinopel (381) sogar den Arianern, Macedonianern und Apollinaristen ein. Uebrigens nahm doch auch Augustinus an, dass die Taufgnade bei den Ketzern erst nach ihrem Uebertritt zur Kirche in Wirksamkeit trete (de bapt. c. Donatist. VI, c. 20).

Die Geschichte der Lehre von der Taufe ist mitenthalten in folgenden Abhandlungen: G. J. Voss, de baptismo disput. XX, 1648 f. (Opp. Amst. 1701, T. VI.). C. S. Matthies, Baptismi expositio bibl., hist., dogmat., Berl. 1831. J. W. F. Hoefling, das Sacram. der Taufe, dogm., histor., liturg., Erlang. 1848. — Die Geschichte der Kindertaufe betreffen: E. S. Cyprian, hist. paedobaptismi, Gott. 1705. G. Wall, hist. cf. infant-baptism, 1702, ed. 3, Lond. 1720 lat. vertit J. C. Schlosser, Brem. 1748 f. J. G. Walch, historia paedobaptismi quatuor prior. saeculor., Jen. 1739.

§. 64. Das Abendmahl galt nicht nur als Sacrament, sondern auch als Opfer. Als Gegenstand des Letzteren betrachtete man aber ursprünglich nur die im Gebet, in der Danksagung und in den geweihten Elementen (der εὐχαριστία) sich symbolisirende Gesinnung der Feiernden, ihren Glauben und ihre Liebe überhaupt, oder beides in specieller Beziehung auf den Opfertod Christi, den man sich vergegenwärtigte. Erst Gregor I. brachte die Lehre auf, dass sich im Abendmahle das Kreuzesopfer des Erlösers selbst als Sühnopfer für Lebende und Verstorbene unblutig stets wiederhole. Was das Verhältniss der Stoffe zum Leibe und Blute Christi anlangt, so wurde in der liturgischen Sprache beides identificirt, d. h. man

sagte: die consecrirten Elemente sind Leib und Blut Christi. Die dogmatische Frage blieb dabei eine offene, und zwar sahen bis nach der Mitte des vierten Jahrhunderts die meisten Kirchenlehrer (Clem. Alex., Origenes, Eusebius von Caesarea, Athanasius, Greg. Naz., Basilius, Tertullian, Cyprian und Augustinus) in den Elementen Symbole des Leibes und Blutes Christi. Seit dieser Zeit aber wurde die Annahme immer gewöhnlicher, dass (nach der von Irenaeus angebahnten Theorie) die Stoffe nach der Consecration wenigstens die Wirkungskraft des Leibes und Blutes Christi besitzen, oder (nach der von Justin d. M. angebahnten Theorie) dass sie sich infolge einer Transformation (freilich nicht Transsubstantiation) geradezu in Leib und Blut Christi verwandeln. Als Wirkungen des Genusses der Eucharistie galten, wie bei der Taufe, bald alle Segnungen des Christenthums, nur dass es sich hier nicht um Erzeugung, sondern um Nährung und Erhaltung des neuen Lebens handle, bald insonderheit die Sündenvergebung oder die Heiligung an Leib und Seele, oder auch die Unverweslichkeit des Leibes (letztere bei Pseudignatius, Irenaeus, Gregor von Nyssa, Chrysostomus).

Fast alle Kirchenväter betrachten das Abendmahl nicht nur als ein Sacrament im engeren Sinne, sondern auch, ja zum Theil vorzugsweise, als ein Opfer. Diess erklärt sich einigermaassen schon daraus, dass Christus bei der Stiftung desselben ein Gebot ausgesprochen, folglich eine Leistung gefordert zu haben schien (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, Luc. XXII, 19 etc.), und zwar eine gottesdienstliche (cultische); ferner daraus, dass „die Elemente Oblationen der Gemeinden waren und durch das eucharistische Gebetsopfer ihre Weihe empfingen". Aber auch der Ausdruck ποιεῖτε mag dazu Veranlassung gegeben haben. Dass dieser nicht bedeuten kann: „sacrificate", versteht sich für uns freilich von selbst. Aeltere Ausleger hielten es aber doch für angemessen, diess erst zu constatiren (z. B. Wolf in den Curae philol. et crit. in IV ss. evang. zu Luc. XXII, 19, ebenso Polus in der Synopsis criticorum aliorumque sacrae scripturae interpretum, zur a. Stelle), und dass Synonyma von ποιεῖν, wie ἔρδειν, ῥέζειν und δρᾶν = θύειν gebraucht wurden, ist bekannt. Aehnlich verhält es sich mit dem lateinischen facere (Cicero or. pro Mur. c. 41; andere Stellen bei Schleusner Nov. thesaur. in LXX s. v. ποιέω, wo auch 1. Kön. XI, 33 LXX wegen der Variante ἐποίησε τῇ Ἀστάρτῃ angeführt wird). Wie dem auch sei, Justin d. M., abgesehen von dem falschen Ignatius (ad Smyrn. 7) der älteste uns bekannte Vertreter der Opferidee, hat (nach den sogleich anzuführenden Stellen) die von Lucas (a. a. O.) und Paulus (1. Cor. XI, 24) überlieferten Worte Christi, in denen nach richtiger Deutung Object zu ποιεῖν die Handlung des Brotbrechens u. s. w. ist, so verstanden, als wäre σῶμα (= ἄρτος) Object; und wenn er das that, so musste er ποιεῖν geradezu = opfern nehmen, während er von selbst schwerlich auf diesen immerhin nicht gewöhnlichen Ausdruck verfallen sein würde. Dazu kam, dass er die Erfüllung von 1. Mal. I, 11 in nichts Anderem zu erblicken vermochte, als in der christlichen Institution des Abendmahls. Im Grunde galten ihm freilich die Elemente (Brot und Wein) nur als das Substrat der Opferhandlung, nicht als der eigentliche Gegenstand der Darbringung; dieser war ihm vielmehr die Ge-

sinnung, welche sich in dem mit der Handlung wesentlich verknüpften Gebete und in der Danksagung ausdrückte und in den geweihten Elementen nur eine symbolische Darstellung fand. Die εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι sind ihm die einzigen Gott wohlgefälligen θυσίαι (dial. 117). Zwar werden auch Brot und Wein in einem gewissen Sinne dargebracht (als προςφορά, dial. 28), aber nur im uneigentlichen, nämlich nur insofern, als an ihnen das consecrirende Gebet und die Danksagung haften, welche die wahren Medien des eigentlichen Opferactes sind (dial. 116). Dasjenige aber, dessen gedacht (ἀνάμνησις) und wofür gedankt wird, sind (dial. 41. 70. 117) die Erschaffung der Natur und ihrer Gaben um des Menschen willen, die Menschwerdung Christi und das Leiden des Erlösers. Im Wesentlichen dieselbe Vorstellung findet sich bei Irenaeus (IV, 17 u. 18), nur dass bei diesem weniger das Gebet, als die Oblation selbst, Medium des Opfers ist oder dass Opfer und Oblation, die Justin (als θυσία und προςφορά) auseinanderhält, bei ihm zusammenfliessen. Dargebracht werden Gott nach Irenaeus die Erstlinge seiner Schöpfung; diese Darbringung ist aber nur der sinnbildliche Ausdruck für das geistige Opfer der Dankbarkeit für die irdischen Gaben, welche darin besteht, dass der ganze Besitz in den Dienst Gottes gestellt wird, überhaupt für das geistige Opfer des Glaubens und der Liebe. Nach Origenes aber (Hom. in Lev. XIII, 3, vgl. IX, 10) stellt der Gläubige im Abendmahlsopfer vor Gott das Wort von Christi Tod, womit dieser das Abendmahl gestiftet hat. Symbol dieses Wortes ist das gesegnete Brot, und dieses Opfer hat die Kraft, zu sühnen, indem es Gott an das Opfer Christi erinnert und dadurch gnädig stimmt. Eusebius von Caesarea (demonstr. ev. I, c. 10) geht darüber insofern hinaus, als ihm Brot und Wein die Symbole des geopferten Leibes und Blutes Christi selbst sind, nicht nur des Wortes von seinem Leiden und Tode, womit Christus das Abendmahl einsetzte. Cyrill von Jerusalem (orat. myst. V, 10) fügt sodann hinzu, dass das beim Abendmahlsopfer dargebrachte Gebet für Verstorbene und Lebende sühnende Wirkung habe.

Auch den Lateinern, und zwar schon den ältesten, ist das Abendmahl nicht nur sacramentum, sondern zugleich sacrificium (Tertull. adv. Marc. IV, 1. de orat. c. 14; Cyprian. epist. 63). Augustinus nennt es (de sp. et lit. c. 11) ein verissimum et singulare sacrificium, und spricht (ep. 54, §. 7; de an. I, 9) unbedenklich aus, dass Christi Leib und Blut geopfert werde. Wie er diess meint, erhellt einigermaassen aus de civ. dei X, 20, wo er sagt, das tägliche Opfer der Christen, d. h. das Abendmahl, sei sacramentum (= Symbol) des von Christo dargebrachten Opfers. Demgemäss heisst es de divers. quaest. 61, 2: Ejus sacrificii similitudinem celebrandam in suae passionis memoriam commendavit. An anderen Stellen (de civ. dei XXII, 10) versteht er freilich unter dem Leibe Christi, der Gegenstand des Opfers ist, die Gemeine. Sagt er endlich de civ. dei X, 5: Sacrificium visibile — invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum est, so deutet auch er auf einen innern Vorgang in uns. Die Opfer, welche von den Genossen des neuen Bundes dargebracht werden sollen, sind Lob und Dank, Glaube und Liebe (vgl. ep. 140, §. 18; enarrat. in Psalm. LV, 19). Opfer ist also dem Augustinus das Abendmahl insofern, als einerseits die Zeichen des geopferten Leibes und Blutes darin dargebracht werden, andererseits aber die wahren christlichen Opfer des Dankes, des Glaubens und der Liebe dabei darzubringen sind. Uebrigens redet auch er (enchirid. 109) vom Abendmahlsopfer als einem zum Besten der Verstorbenen dienenden Sühopfer.

Als eine wirkliche und eigentliche Wiederholung des von Christo dargebrachten Opfers bezeichnet dasselbe aber erst Gregor I. (dialog. IV, c. 54 f.; in evang. l. II. hom. 37, 7). Zwar redet auch dieser von einer Nachahmung

oder Nachbildung des Kreuzesopfers Christi (Hoc sacrificium... pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur) und von einer ethischen Selbstopferung (Tunc vero pro nobis hostia erit deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus). Allein diese subjective Seite tritt in den Hintergrund vor der objectiven, und jene Nachahmung ist zugleich eine Wiederholung (Is, qui in se resurgens a mortuis jam non moritur, per hanc in suo mysterio — [hostiam] pro nobis iterum patitur. Nam quoties ei hostiam suae passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus. — Haec singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem unigeniti per mysterium reparat, qui... pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur).

Insofern zweitens das Abendmahl ein Sacrament ist, wiederholt sich die Frage, wie sich die Elemente zum Leibe und Blute Christi verhalten. Diese ist (vgl. Steitz in Liebner's Jahrbb. f. deutsche Theol. IX, 3, S. 414) bald dahin beantwortet worden, die Elemente seien Symbole des Leibes und Blutes, bald dahin, dieselben seien in Folge einer Transformation in Leib und Blut Christi verwandelt (*μεταβολή*) oder hätten wenigstens die Wirkungskraft des Leibes und Blutes Christi angenommen.

In der griechischen Kirche ist der erste Symboliker Pseudignatius, welcher zwar die Eucharistie das Fleisch Christi selbst nennt, das für uns gelitten hat und auferstanden ist (Smyrn. 7), aber nur in demselben symbolischen und zwar antidoketischen Sinn, in welchem er das Evangelium Fleisch Christi nennt, insofern es die Realität seiner menschlichen Erscheinung zum Ausdruck bringt (Philad. 5). Hauptvertreter der symbolischen Ansicht ist aber nach dem Vorgang des alexandrinischen Clemens (Paedag. I, c. 6; II, c. 2) Origenes, dem sich Eusebius von Caesarea (de eccles. theol. III, 12), Athanasius (Festbr. ep. IV, 4. 5; VI, 1; I, 5), Gregor von Nazianz und Basilius anschliessen. Origenes sagt in Matth. comment. ser. 85: „Jenes Brod, welches der göttliche Logos als seinen Leib bekennt, ist das Wort, das die Seelen nährt... und jener Trank, den der göttliche Logos als sein Blut bekennt, ist das Wort, das da tränkt und herrlich berauscht die Herzen der Trinkenden.... Nicht jenes sichtbare Brod, das er in den Händen hielt, nannte der göttliche Logos seinen Leib, sondern das Wort, als dessen Sinnbild (in cujus mysterio) jenes Brod gebrochen werden musste, und nicht jenen sichtbaren Trank nannte er sein Blut, sondern das Wort, als dessen Sinnbild jener Trank ausgegossen werden musste. Denn was kann der Leib des göttlichen Logos oder sein Blut anders sein, als das Wort, das da nährt, und das Wort, welches das Herz erfreut" (vgl. Hom. XVI, 9 in Num.; Comment. in Matth. ser. 86). Das Brod und der Wein im Abendmahl sind ihm das Symbol des Leibes und Blutes Christi, d. h. seines lebendig machenden Wortes, welches nicht minder und nicht wesentlich anders von dem vollkommenen Christen auch ausserhalb des Abendmahls fortwährend angeeignet wird (c. Cels. VIII, 22; de orat. 27). In demselben Sinne sagt noch Basilius (ep. 8, c. 4, al. ep. 141): *Τρώγομεν αὐτοῦ τὴν σάρκα καὶ πίνομεν αὐτοῦ τὸ αἷμα κοινωνοὶ γενόμενοι διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ τῆς αἰσθητῆς ζωῆς τοῦ λόγου καὶ τῆς σοφίας. Σάρκα γὰρ καὶ αἷμα πᾶσαν αὐτοῦ τὴν μυστκὴν ἐπιδημίαν ὠνόμασε καὶ τὴν ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεστῶσαν διδασκαλίαν, δι' ἧς τρέφεται ψυχὴ καὶ πρὸς τῶν ὄντων τέως θεωρίαν παρασκευάζεται.* Doch sind ihm (Moral. regul. 21) die geweihten Elemente, nicht bloss Symbole der die menschliche Seele nährenden Weisheit des fleischgewordenen Logos, sondern zugleich Symbole des in den Tod dahingegebenen Leibes und Blutes Christi und seines darin geübten vorbildlichen Gehorsams bis zum Tode. „In dieser zwiefachen Qualität werden sie genossen, damit das, was sie bedeuten, dem inwendigen Menschen zum Bewusstsein komme und durch das Wort des Herrn an ihm zur Wahrheit werde."

Im Abendlande vertreten die symbolische Ansicht namentlich Tertullian, Cyprian und Augustin. Tertullian nennt zwar de pudic. c. 9 die Eucharistie den Leib des Herrn, de resurrect. c. 8 die consecrirten Elemente Leib und Blut Christi. Wo er sich aber genauer ausdrückt, verräth er, dass sie ihm nur Sinnbilder des Leibes und Blutes Christi sind (adv. Marc. III, 19: Hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit; IV, 40: Acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit, hoc est corpus meum dicendo, id est figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus; vgl. I, 14). Dasselbe ergibt sich für Cyprian aus ep. 63 („videmus in aqua populum intelligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi"), wo er mit Wein gemischtes Wasser für das Abendmahl fordert und im Wasser jedenfalls eine symbolische Darstellung der Gemeinde findet, dergestalt, dass auch der Wein, in dem das Blut Christi sich darstellt, ihm nur ein Symbol sein kann. Augustinus aber bekennt sich ausdrücklich zur symbolischen Ansicht (Contra Adimant. XII, §. 3: Non dubitavit Dominus dicere: Hoc est corpus meum, quum signum daret corporis sui. Epist. 98, §. 9: Secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi et sacramentum sanguinis Christi — sanguis Christi est. In Psalm. III, 1: Convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit). Dagegen spricht auch nicht de civ. dei XXI, c. 20, c. 25, §. 2 und 4 (Catholici non solo sacramento, sed re ipsa manducaverunt corpus Christi). Denn hier ist unter dem wirklichen (re ipsa) Essen des Leibes Christi die geistige Aneignung seiner Wesenheit zu verstehen, welche auch ausserhalb des Sacramentes geschehen kann, und zu welcher der bloss sacramentliche Genuss als bloss sinnbildlicher sogar im Gegensatz steht.

Aus der symbolischen Ansicht, welche bis in die Mitte des vierten Jahrh. vorherrschte, entwickelten sich, theilweise in Folge mehr oder weniger wörtlicher Fassung der üblichen, Brot und Leib, Wein und Blut scheinbar identificirenden liturgischen Formeln (Constit. apost. VIII, 13, 4), die dynamische und die metabolische. Den Wendepunkt bezeichnet Cyrill von Jerusalem, welcher einerseits noch deutliche Spuren der symbolischen Anschauung zeigt (or. myst. V, 20; IV, 3), andererseits aber die Annahme einer dynamischen Veränderung der Stoffe durch die ἐπίκλησις begünstigt (or. myst. V, 7; IV, 2. 6. 9). Angebahnt war diese Vorstellung schon durch Irenaeus. Nach Irenaeus entsteht das nämlich Sacrament durch das Hinzutreten des Gemeindegebetes und des in ihm enthaltenen Stiftungswortes zu den Elementen; die so bereits vor dem Genusse begrifflich fertige Eucharistie besteht aus einem Irdischen und Himmlischen; wenn jenes unzweifelhaft der Stoff ist, so kann dieses nur der der Ekklese als unfehlbarer Erfolg entsprechende Weihesegen, näher der heilige Geist sein, dessen Organ und Medium der Stoff geworden ist; dieser letztere bleibt dabei materiell und formell unverwandelt, er wird nur geheiligt (IV, c. 18, §. 4 u. 5; V, c. 2 u. 3).

Die metabolische, zwar nicht eine Transsubstantiation, aber doch eine Transformation setzende Theorie findet sich nach dem Vorgang des Justinus namentlich bei Gregor von Nyssa, Chrysostomus und Johannes von Damascus. Nach Justin „kommt die Eucharistie als heilige Speise zu Stande durch die Verwandlung der Elemente in das Fleisch und Blut Christ. Diese Verwandlung hat ihr Analogon und ihre Voraussetzung in dem Mysterium der Incarnation, insofern beide durch die Kraft eines Gotteswortes vollzogen werden, insofern die Wirkung des Gotteswortes in beiden dieselbe ist und Fleisch und Blut da hervorbringt, wo sie früher nicht waren." Apol. I, 66: *Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χρ. ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν,*

οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν (die durch das von ihm stammende Wort des Gebetes geweihte Nahrung), *ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*

Den physiologischen Satz Justins, dass unser Blut und Fleisch sich auf dem Wege der Verwandlung aus Wein und Brot bilde, gestaltete nun Gregor von Nyssa (orat. catech. c. 37) zu der Theorie um, Brod und Wein sei der Potenz nach (*δυνάμει*) bereits Leib und Blut und werde es actuell durch die Consecration. Indem er aber vorzugsweise die durch den Erlöser behufs Nährung seines menschlichen Leibes während seines irdischen Lebens geschehene Assimilation von Brot und Wein als Analogon der eucharistischen Verwandlung herbeizog, fügte er die Bemerkung hinzu, das assimilirte Brot habe hinwiederum vom Logos, dessen Leib es bildete, die Kraft der Unverweslichkeit empfangen, und liess auch diesen zweiten Vorgang im Abendmahl sich wiederholen (*ὁ ἐν ἐκείνῳ τῷ σώματι μεταποιηθεὶς ἄρτος εἰς θείαν μετέστη δύναμιν... καὶ νῦν τὸ ἴσον γίνεται*). Während aber Gregor dabei nicht an den von Maria stammenden, gekreuzigten und auferstandenen Leib Christi selbst dachte, sondern an eine auch ausserhalb des individuellen Leibes Christi vorhandene diesem gleichartige Substanz (den „eucharistischen" Leib), setzte Chrysostomus an die Stelle des eucharistischen den wirklichen (geschichtlichen) Leib Christi (Hom. 24 in I. epist. ad Corinth. c. 4). Den Verwandlungsprocess bezeichnet derselbe durch den Ausdruck *μεταῤῥυθμίζειν* (de prod. Jud. hom. I, Montf. II, 384). Johannes von Damascus verband mit dieser Theorie die zunächst der Christologie angehörende Assumtionstheorie (vgl. mit fid. orth. IV, 13 de imaginibus or. III, c. 26), d. h. er lehrt, „der Logos assumire den aus Brod und Mischtrank gewordenen Leib sammt seinem Blute ebenso hypostatisch, wie er den von der Jungfrau geborenen Leib hypostatisch assumirt habe", dergestalt, dass der Leib der Eucharistie auf Erden und der erhöhte Leib im Himmel vermöge der Einen Hypostase, der sie angehörten, Ein Leib seien. Gegen die Annahme, dass Brot und Wein bloss Typen des Leibes und Blutes Christi seien, verwahrt sich (nach dem Vorgang des Bischofs Marutas von Tagrit im 5. Jahrh., Assem. Bibl. orient. I, 179) Johannes ausdrücklich, und dieser Erklärung trat die zweite (ökumenische) Synode zu Nicaea (787) bei, indem sie decretirte, die noch nicht geweihten Stoffe seien zwar von den Vätern *ἀντίτυπα* genannt worden, nach der Consecration aber würden die Elemente im eigentlichen Sinne Leib und Blut Christi genannt und seien es (b. Mansi T. XIII. Col. 265). Im Abendlande findet sich die Verwandlungslehre namentlich bei Hilarius Pictav. (de trin. VIII, 13 f.), Ambrosius (de myster. c. 8 f.), Leo I. (Serm. XCI, 3. LXIII, 7. Epist. LIX, 2) und Gregor I. (Lau, Greg. d. Gr. S. 483).

Die Wirkungen der Eucharistie werden sehr mannichfach bezeichnet. Nach Origenes vermittelt sie die (geistige) Aufnahme des Logos als des Lebensbrotes (de orat. 27); nach Eusebius von Caesarea Theilnahme am himmlischen Leben (de eccl. theol. III, 12); Tertullian findet in derselben eine Speisung der Seele aus Gott (anima de deo saginatur, de resurr. c. 8); dem Augustin gilt sie als Medium der Aneignung Christi im Glauben oder der geistigen Selbstmittheilung Christi. Andere heben aber bestimmtere Wirkungen hervor, die sich theils im theoretischen, theils im ethischen, theils im physischen Gebiete bewegen; Basilius: die Aneignung der Weisheit des fleischgewordenen Logos und seines vorbildlichen Gehorsams bis zum Tode (Moral. reg. 21; ep. VIII, al. 141, c. 4); Clemens Alex. die Heiligung an Leib und Seele (Paedag. II, 2), ebenso Cyrill Hieros. (or. myst. IV, 5). Nicht selten wird eine leibliche Wirkung angenommen,

namentlich die Mittheilung der Unverweslichkeit. Schon Pseudignatius findet in der Eucharistie ein φάρμακον ἀθανασίας (ad Ephes. 20). Nach Irenaeus (V, c. 2; IV, c. 18, §. 4) wirkt sie eine Einigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen Fleisch, das Aufhören der Vergänglichkeit des Leibes und die Hoffnung der Auferstehung. Gregor von Nyssa aber ist der Meinung (or. catech. c. 37), während die Seele durch den Glauben mit Christo sich einige, vollziehe sich die ebenso nothwendige Einigung des Leibes mit dem Erlöser durch die Eucharistie, diese sei ein Gegengift wider den durch die Sünde bedingten Tod des Leibes, indem sie Unverweslichkeit mittheile. Noch tiefer lässt sich Chrysostomus auf das physische Gebiet ein. In Joann. ev. hom. 46, c. 3 spricht er zwar von Nährung des Seelenadels, gewöhnlich aber denkt er an heiligende Nährung des Leibes (de poenitent. hom. IX.), oder an physisch-substantielle Einigung des Gläubigen mit dem Leibe Christi (in Matth. hom. 82, 5), kurz an wesentliche Einigung des menschlichen Naturorganismus mit dem Leibe Christi, worin auch die Unsterblichkeit liegt. Johannes von Damascus nennt als Wirkungen der Eucharistie: Sündenvergebung, ewiges Leben, Bewahrung des Leibes und der Seele, Aufhebung des Todes und der Vergänglichkeit (fid. orth. IV, 13).

Die Geschichte der Lehre vom Abendmahl im patristischen Zeitalter überhaupt stellen dar: Oecolampadius, Dial. quid de Euch. veteres tum gr. tum lat. senserint, Bas. 1530. Matthieu de Larrogue, histoire de l'eucharistie, Amst. 1671. Marheineke, Ss. patrum de praesentia Christi in coena Domini sententia triplex, Heidelb. 1811. Ritter, die alte Abendmahlslehre durch katholische und nichtkatholische Zeugnisse beleuchtet, Zweibr. 1827. Horst, das heilige Abendmahl dogmengesch. nebst Vorschlägen zu neuer Belebung, Giessen 1815. Rienstra, Quasnam sententias de sacra coena saeculis p. Chr. octo prior. amplexi fuerint chr. rel. doctores, 1832. Riegler, die Euchar. nach Schrift und Tradition, Bamberg 1845. Ebrard, das Dogma vom heiligen Abendmahl und seine Geschichte, Frankf. 1845 f. Kahnis, die Lehre vom Abendmahl, 1851. Rückert, das Abendmahl, sein Wesen und seine Geschichte, 1856. H. J. Holtzmann, de corpore et sanguine Christi quae statuta fuerint in ecclesia examinantur, Heidelberg 1858. Die Lehre der griechischen Kirchenväter: Steitz, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung (in den Jahrbb. f. deutsche Theologie 1864, H. III; 1865, H. I. u. III; 1866, H. II; 1867, H. II.). Einzelne Momente und Perioden behandeln: Pfaff, de oblatione veterum eucharistica (Synt. diss. p. 219 f.). (Stäudlin), Gesch. des Dogmas vom Opfer im Abendmahl (in Gött. Bibl. der neust. theol. Liter. II, S. 159 f.). Hoefling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Kultus der Christenheit, 1851. Scholl, die Opfer und Opfermahle des Alterthums mit Einschluss des Abendmahls, Mannheim 1862. — Melanchthon, Sentent. veterum aliquot scriptor. de coena Domini, Vit. [1530] 1554. K. Meyer, Vers. einer Gesch. der Transsubstantiationslehre, Heidelb. 1832. Baur, Tertullian's Lehre vom Abendmahl und Uebersicht der Hauptmomente der Geschichte der Lehre vom Abendmahl (in der Tüb. Zeitschr. 1839, H. II.). Hillen, Clementis Alex. de sancta eucharist. doctr., 1864. Döllinger, die Lehre von der Eucharistie in den ersten drei Jahrh., Mainz 1826. Engelhardt, die Lehre vom Abendmahl in den drei ersten Jahrh. (in d. Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1842, H. I.). W. F. Rinck, über den Lehrbegriff vom Abendmahl in den ersten Jahrh. (ebendas. 1853, H. III.). — Vgl. auch Albertinus, de eucharistiae sacramento l. l. III, Daventr. 1654. Antoine Arnauld und Pierre Nicole, La perpetuité de l'église catholique touchant l'Eucharistie, Par. 1670—74. 3 Voll., u. Vol. 4 u. 5 (von Eus. Renaudot) Par. 1711. 1713. Ernesti, Antimuratorius (in dessen opusc. theol., Lips. 1792).

V. Eschatologie.

(Lehre von den letzten Dingen.)

§. 65. Der Zustand der Einzelnen nach dem Tode bis zur Auferstehung. Von den vor Christo verstorbenen Frommen nahm man an, dass dieser nach seinem Tode im Hades ihnen das Evangelium gepredigt. Aber auch von den nach ihm Entschlafenen lehrte man in den drei ersten Jahrhunderten insgemein, dass sie im Hades eine Wartezeit zu durchleben hätten. Seit dem vierten Jahrhundert liess man dagegen die Frommen sofort zu Gott gelangen, nach der von Origenes schon zuvor vertretenen Ansicht, so dass der Hades fortan mehr als Aufenthaltsort der Gottlosen galt. Nachdem aber Augustinus das Fegfeuer (ignis purgatorius) vom Weltende in die Zwischenperiode verlegt hatte, bildete sich im Abendlande das Dogma von einem mittleren Zustande derjenigen, welche weder für die ewige Höllenpein, noch bereits für den Himmel reif zu sein schienen.

Rücksichtlich der vor Christus abgeschiedenen Seelen herrschte allgemein die Lehre, dass sie sämmtlich in den Hades eingegangen seien, unter welchem man sich in der Regel einen Ort unter der Erde vorstellte. Dorthin, glaubte man, seien auch die Patriarchen gelangt. Vor Christus, sagt z. B. Gregor I. (Moral. XII, c. 6; IV, c. 17), stiegen alle in die Unterwelt, wo die Frommen in den höheren Gegenden ruhten, die Gottlosen in den unteren gequält wurden. Um nun die in der Unterwelt schmachtenden Seelen von der Herrschaft des Todes und der bösen Geister zu befreien, sei Christus nach seinem Tode in diese hinabgestiegen (Ev. Nicod. c. 28 f.; Just. dial. 72; Iren. IV, 27, 2. V, 31; Clem. Strom. VI, 762 f.; Orig. c. Cels. II, p. 419. Comm. in Mt. p. 922; Eus. dem. ev. IV, 12. VIII, 1; Athan. c. Apoll. I, 14; Cyrill. Hier. or. cat. IV, 11. XIV, 18; Tert. de an. 7. 31. 55; Hilar. Pict. de trin. X, 34. 65; Ambros. de incarn. 5. de fide III, 3; Hieron. ad Eph. 4, 10. ep. 111 ad Algas. u. a.). Freilich habe er nur diejenigen erlöst, die, wenn sie Gelegenheit dazu gehabt hätten, gläubig geworden sein würden (Aug. de haer. ad Quodvultd. c. 79; Greg. M. ep. VI, No. 15). Allmählich ward jene Lehre von der „Höllenfahrt" Christi auch in's Symbol aufgenommen; zunächst erscheint dieselbe im vierten Jahrh. in der (semiarianischen) formula Sirmiensis tertia (εἰς τὰ καταχθόνια κατελθόντα, vgl. Cyrill. Hier. catech. IV, 11), dann aber auch in katholischen Formularen; in dem der Kirche zu Aquileja fand bereits Rufinus das Descendit ad inferna.

Was aber den Zustand der nach Christus Verstorbenen betrifft, so nahmen in den ersten Jahrh. die meisten Kirchenlehrer unter Verwerfung der Lehre vom Seelenschlaf (Tert. de an. 58, vgl. Eus. VI, 37) an, die Seelen derselben kämen nach dem Tode zunächst gleichfalls in den Hades, um dort bis zur Auferstehung eine Wartezeit zu durchleben, mit dem Vorgeschmack entweder ihrer zukünftigen Seligkeit oder ihrer zukünftigen Verdammniss (praejudicium futuri judicii Novat. de trin. 1). Den Hades aber (carcer oder diversorium inferum) liess man einerseits aus dem Schooss Abrahams (sinus Abrahae) als dem Aufenthalte der Frommen, andererseits aus der tiefer gelegenen eigentlichen Hölle (ignis) als der Stätte der Gottlosen bestehen (Tert. de an. 7, adv. Marc. IV, 34; Justin. dial. c. 5). Mit dem Schoosse Abrahams ist jedoch nicht zu verwechseln das Para-

dies; zwar gehört nach Tertullian auch dieses noch mit zur Erde, wenngleich es höher liegt, als die bewohnte Erde; aber von Anderen ward es in den Himmel verlegt. Abweichend von dieser in der älteren Zeit herrschenden Vorstellung lehrte Origenes, die Seelen der Frommen gelangten nicht erst in den Hades, sondern sogleich in's Paradies (Orig. Homil. II. in l. Reg.). Diese Ansicht des Origenes wurde im vierten Jahrh. die gewöhnliche, und man betrachtete seitdem je länger je mehr den Hades lediglich als einen Ort der Qual. Aber auch das Paradies ward unterschieden von denjenigen himmlischen Wohnungen, in welche die Seligen beim Weltgericht aufgenommen werden sollten; und auch diejenigen Kirchenlehrer, welche als den Aufenthaltsort der verstorbenen Frommen nicht ausdrücklich das Paradies bezeichneten, schrieben denselben zunächst eine nur vorläufige Seligkeit zu (auch Gregor. Naz. orat. 10). Nur von den Märtyrern, denen später auch andere ausgezeichnete Fromme gleichgestellt wurden, glaubte man, dass sie sofort nach dem Tode zur Anschauung Gottes gelangten. Jene Lehre von einem Zwischenzustande zwischen dem Erdenleben und dem ewigen Leben im Himmel hat sich in der griechischen Kirche bis zum Ende unserer Periode und auch später erhalten. In der lateinischen Kirche dagegen erlitt sie seit der Zeit des Augustinus eine wesentliche Veränderung durch das Dogma vom Fegfeuer. Der Ausdruck *πῦρ καθάρσιον*, Reinigungsfeuer, kommt schon in den clementinischen Homilien IX, 13 und bei Origenes vor (c. Cels. V, 15; vgl. in Luc. hom. XIV, T. III, p. 948, in Ez. hom. I, T. III, p. 360; vgl. Clem. Strom. p. 851). Letzterer versteht darunter das mit dem Weltende und dem jüngsten Gericht verbundene Feuer, welches für die noch nicht Makellosen eine schmerzliche Läuterung mit sich führen werde. Es soll nach Origenes die dem Menschen noch anhaftenden Unvollkommenheiten wie Schlacken wegschmelzen und dieselben durch diese Läuterung zur Theilnahme an der himmlischen Seligkeit vorbereiten. Diese Ansicht findet sich auch bei Hilarius Pictav., bei Ambrosius und bei Hieronymus. Augustinus wurde aber der Begründer einer ganz neuen Theorie vom Fegfeuer, indem er die Vermuthung aussprach, dass ein solcher ignis purgatorius schon in der Zeit zwischen dem Tode und dem Weltgericht stattfinde (enchirid. ad Laurent. c. 68. serm. 172. de civ. dei XX, 25. XXI, 13 p. 26). Was bei Augustin eine blosse Hypothese war, wurde dann von Anderen nach ihm als unzweifelhafte Wahrheit hingestellt. Diess geschah schon von Seiten des Caesarius von Arles (Hom. 8, 8, Aug. opp. V.) und Gregors des Grossen. Noch nicht gebüsste Todsünden können zwar auch nach diesen Kirchenlehrern durch dieses strafende Reinigungsfeuer nicht getilgt werden, wohl aber lässliche Sünden, welche vor dem Tode noch nicht gebüsst sind, leves culpae, wie Gregor dialog. lib. IV, c. 39 (vgl. auch II, c. 23) sagt. Die Dauer dieser Strafe des Fegfeuers hängt von dem Maasse der Vergehungen ab, die auf Erden noch nicht gebüsst sind, kann jedoch durch Fürbitten und gute Werke, namentlich Messopfer der noch Lebenden, verkürzt werden. Die durch das Fegfeuer Geläuterten gehen aber sofort in den Himmel ein, ebenso wie die Märtyrer und Heiligen, welche dieser Läuterung nicht bedürfen, sofort bei ihrem Tode in den Himmel gelangen.

Ueber die Geschichte der Lehre von der Höllenfahrt Christi handeln: J. A. Dietelmaier, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos, Altorf 17 2. J. S. Semler, observatio historico-dogmatica de var. et impari veterum studio in recolenda historia descensus Chr. ad inferos, Hal. 1775. Volborth, quantum error Apollin. contulerit, ut dogma de desc. symbolo insereretur, Brunsv. 1795. J. Clausen, dogmatis de desc. Jesu Chr. ad inf. hist. bibl. atque ecclesiast., Havn. 1801. G. H. Waage, de aetate articuli, quo in symb. apost. traditur Jesu Chr. ad inf. descensus, Havn. 1836. J. L. Koenig, die Lehre von

Christi Höllenfahrt, Frankf. 1842. E. Güder, die Lehre von der Erscheinung Christi unter den Todten, Berl. 1853. Huidekoper, the belief of the first three centuries concerning Christ's mission to the underworld, Boston 1854. — Ueber die Geschichte der Lehre vom Zwischenzustande: Blondel, Traité de la créance des Pères touchant l'état des ames après cette vie, Charenton 1651. J. F. Baumgarten, hist. doctrinae de statu animarum separatarum, Hal. 1754. J. A. Ernesti, de vet. patr. opinione de statu medio animar. a corp. sejunctar. (Excurs. in lectt. acad. in ep. ad Hebr., Lips. 1795). Flügge, Gesch. des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung, 1794. — Ueber die Gesch. der Lehre vom Fegfeuer: J. G. Baier, de purgatorio, utrum claris testim. Augustini probari possit, Jen. 1677. Höpfner, de orig. dogm. de purgatorio, Hal. 1792. — Vergl. auch Oertel, Hades, ex. dogm. Abhandl. über den Zustand der abg. Seelen, Leipzig 1863.

§. 66. Die Wiederkunft Christi und die Auferstehung. Die Lehre von der Auferstehung des Leibes wurde durch den Satz vertheidigt, dass Gott die Todten auferwecken könne und wolle, dass die Auferweckung des Leibes nicht wunderbarer sei, als die Bildung eines Menschen aus dem Samen, und dass zur Natur des Menschen, der nach allen Seiten seines Wesens fortbestehen solle, auch der Leib gehöre. Was die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes betrifft, so nahmen Origenes und dessen Schüler zwar eine Identität desselben mit dem natürlichen an, jedoch nur der bleibenden characteristischen Grundform nach; nach der herrschenden Vorstellungsweise aber soll der vorige Leib mit Haut und Haaren wieder hergestellt werden. Die chiliastische Lehre von einer doppelten Auferstehung, einer ersten partiellen der Gerechten bei der Wiederkunft Christi zur Errichtung des tausendjährigen Reiches auf Erden und einer zweiten allgemeinen am Ende der Welt, ward nicht nur von den Judenchristen vertreten, sondern in den ersten Jahrhunderten auch von den meisten heidenchristlichen Katholikern, verschwand aber allmählich mit dem Chiliasmus, den namentlich Origenes und Dionys von Alexandrien wirksam bekämpften.

Die Auferstehung des Leibes ward besonders den Neuplatonikern und den Gnostikern gegenüber vertreten. Die betreffenden Schriften des Clemens Alex. und Origenes sind verloren gegangen, ebenso bis auf Fragmente die des Methodius. Dagegen besitzen wir aus den ersten drei Jahrhunderten noch die Schrift des Athenagoras und (grösstentheils) die des Pseudojustin περὶ ἀναστάσεως, sowie die des Tertullian de resurrectione. Schon hier wird die Identität des Auferstehungsleibes mit dem natürlichen fast ohne Einschränkungen gelehrt (Tert. de resurr. 35: Omne, quod pater mihi dedit, non perdam ex eo quidquam, i. e. nec capillum, sicut nec oculum, nec dentem. Caeterum unde erit fletus et dentium frendor in gehenna, nisi ex oculis et dentibus? Vgl. z. B. Iren. V, 12, 3); eine Ansicht, die zwar von den alexandrinischen Spiritualisten verworfen ward, durch die rechtgläubigen Väter aber seit der Zurückdrängung des Origenismus im Wesentlichen wieder zur Herrschaft gelangte. Was den Origenes betrifft, so nahm

zwar auch dieser eine Auferstehung des Leibes an (de princ. II, c. 10; Sel. in psalm. opp. t. II, p. 532 f.), dehnte dieselbe aber nicht auf die ganze irdische Substanz aus, sondern beschränkte sie auf die vom alltäglichen Stoffwechsel des materiellen Körpers unberührt bleibende Grundform des individuellen Leibes. Er nahm demgemäss einen Auferstehungsleib an, der trotz seiner wesentlichen Identität mit dem irdischen nicht grob materiell, sondern ätherisch, nicht fleischern, sondern pneumatisch und dem der Engel ähnlich sei. Diejenigen Glieder und Functionen, welche die Ernährung und die Fortpflanzung vermitteln, legt er dem neuen Leibe nicht bei. Gegen diesen angeblichen Spiritualismus legte schon Methodius Verwahrung ein, und seit dem Ende des vierten Jahrhunderts kam derselbe, obwohl die drei Kappadocier ihn vertheidigt hatten, ebenso Titus Bostrensis, ja noch Eutychius (Patriarch von Constantinopel, † 585) und unter den Lateinern Hilarius Pictaviensis, immer mehr in Misskredit. Epiphanius setzte den von Methodius begonnenen Kampf fort; er selbst lehrte, der Körper werde mit denselben Gliedern, die er auf Erden gehabt, erstehen; die einzige Veränderung werde die sein, dass das Fleisch fortan Unsterblichkeit erlange; und der byzantinische Kaiser Tiberius wagte die Schrift, in der jener Eutychius seine im Grunde paulinische Ansicht ausgesprochen hatte, zum Feuer zu verdammen. Noch viel weniger behauptete sich die spiritualistische Ansicht im Abendland. Hieronymus sowohl, als Augustinus, die sie eine Zeit lang vertreten hatten, gaben sie nachmals auf. Im Widerspruch mit seiner früheren Bemerkung (im Comment. zum Epheserbrief 5, 32) lehrte Ersterer von den auferstandenen Leibern: Habent dentes, ventrem, genitalia et tamen nec cibis nec uxoribus indigent; dass sie ihre Haare wiedererhalten würden, schloss er aus der Stelle: Capilli capitis vestri numerati sunt (Hieron. adv. error. Joann. Hierosol. ad Pammach., opp. t. II, p. 118); ebenso Augustin (de civ. dei XXII, 19). Körperliche Defecte, meinte dieser, würden an den Frommen in der Auferstehung getilgt, so jedoch, dass die Grundzüge der vorigen Gestalt nicht verwischt würden (enchirid. c. 89 f.). Diese Ansichten Augustins wurden bald im Wesentlichen Gemeingut der abendländischen Kirche. Die Lehre des Johannes Philoponus (Phot. bibl. cod. 21 f.), dass Form und Materie mit einander verbunden seien, mithin der Leib durch den Tod auch seine Materie verliere, die fortan nur durch einen neuen Schöpfungsact wieder hergestellt werden könne, wurde von Konon, Bischof von Tarsus, heftig bekämpft.

Die Frage, ob nur Eine oder eine doppelte Auferstehung anzunehmen sei, wurde je nach der Stellung, die man dem Chiliasmus gegenüber einnahm, verschieden beantwortet. Die Anhänger desselben nahmen eine zwiefache Auferstehung der Todten an, eine vorläufige der Gerechten bei der Errichtung des tausendjährigen Reiches und eine abschliessende allgemeine am Ende der Tage. Entstanden ist der Chiliasmus, wie es scheint, auf dem Boden des Judenthums. Die Dauer des erhofften messianischen Reiches wurde nämlich von den späteren Juden zwar verschieden bestimmt, von Vielen aber auf tausend Jahre berechnet (Eisenmenger Entd. Judenth. II, S. 809 f.), nach einer Combination von Jes. 63, 4 („ein Tag der Rache war von mir beschlossen") mit Ps. 90, 3 („Tausend Jahre sind in deinen Augen wie der gestrige Tag", vgl. 2. Petr. 3, 8), die schon im apostolischen Zeitalter bei den Juden üblich gewesen sein mag. Judenchristen aber übertrugen sie auf das nach seiner Wiederkunft von dem Messias zu begründende Reich irdischer Herrlichkeit, welches ihnen freilich nicht, wie einem Theile der Juden, als letztes Stadium der Geschichte des Reiches Gottes galt, aber doch als ein irdisches Vorspiel der dereinstigen himmlischen Vollendung. Namentlich weissagt der Apokalyptiker (Offenb. 20, 1—6), dass das Reich des Messias nach der Wiederkunft des Herrn tausend Jahre dauern und daran sich

die Erneuerung der Welt anschliessen werde. Von den Judenchristen ging sodann dieser „Chiliasmus" auch auf die Heidenchristen über. Wir finden ihn schon im Briefe des Barnabas, wo es (c. 15) heisst: dass Gott die Welt in sechs Tagen vollendet habe, bedeute, dass er in sechstausend Jahren Alles zur Vollendung bringen werde, da bei ihm nach Ps. 90, 3 Ein Tag = tausend Jahren sei; dass er aber am siebenten Tage geruhet habe, bedeute, dass der Sohn Gottes bei seiner Erscheinung (Wiederkunft) nach Aufhebung der bisherigen Weltordnung am siebenten Tage einen herrlichen Ruhetag halten werde (καλῶς καταπαύσεται); an diesem seinem Sabbat werde Gott Alles zur Ruhe bringen und dann den Anfang des achten Tages, d. h. den Anfang einer neuen Welt machen. In den beiden ersten Jahrhunderten gehörte diese Ansicht zur vollen Orthodoxie (Just. dial. 80. 81; Pap. bei Euseb. III, 39; Iren. V, 32 f.; Tertull. adv. Marc. III, 24; vgl. auch Lact. inst. div. VII, 14—26). Bei Irenaeus und Tertullian finden sich ausführliche Beschreibungen des tausendjährigen Reiches mit farbenreichen Schilderungen der sinnlichen Herrlichkeit desselben. Ausdrücklich verworfen wurde der Chiliasmus in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts nur von den meisten Gnostikern. Mit dem Montanismus dagegen verschwisterte er sich auf's innigste; aber mit diesem verlor auch er nach und nach sein Ansehen in der Kirche. Nach dem Vorgang der „Aloger" bestritt ihn um das Ende des zweiten Jahrhunderts in Rom zuerst der Presbyter Cajus (Eus. III, 28). In der orientalischen Kirche verwarfen ihn namentlich die alexandrinischen Theologen; Origenes drang (de princ. II, 11; in Cantic. cant. p. 28; Sel. in ps. p. 570) auf allegorische Auslegung der von den Chiliasten benutzten Schriftstellen. Der koptische Bischof Nepos (in dem arsenoitischen Nomos in Aegypten) in seiner „Widerlegung der Allegoristen" freilich desto eifriger auf eine buchstäbliche Deutung. Den Sieg der origenistischen Ansicht entschied in Aegypten und in der griechischen Kirche überhaupt Dionysius von Alexandrien (der ein Buch „über die Verheissungen" verfasste, Eus. VII, 24 und die Apokalypse dem Johannes absprach); Apollinaris von Laodicea war der letzte Vertreter des Chiliasmus in der griechischen Kirche (Basil. ep. 263; Epiph. h. 77, 26). Etwas länger hielt er sich im Abendlande. Hier ward er von Lactanz und Victorinus Petabionensis (Bischof von Pettau in Pannonien, † 303) noch entschieden vertheidigt, von Hieronymus wenigstens nicht verurtheilt (in Jes. I, 18; in Jerem. XIX, 10). Augustinus aber erklärte sich nachdrücklich gegen die Milliarier, bezog (de civ. dei XX, 7 f.) Apocal. 20, 5 auf die ecclesia militans überhaupt und lehrte, das tausendjährige Reich sei die längst angebrochene, aber freilich noch nicht vollendete Periode des irdischen Daseins der Kirche; wer dieser wahrhaft angehöre, habe die erste Auferstehung nicht mehr erst zu erwarten. Seitdem ward allgemein angenommen, die katholische Kirche sei das Reich Christi auf Erden. Mit dem Chiliasmus hörte nun auch die Lehre von einer doppelten eigentlichen Auferstehung auf; es blieb nur jene übrig, welche mit dem Weltgericht zusammenfällt.

Ueber die Geschichte der Lehre von der Auferstehung des Leibes handelt: S. A. Teller, Fides dogmatis de resurrectione carnis per IV priora saecula, 1766. Ueber die Geschichte des Chiliasmus: (Corrodi) Krit. Geschichte des Chiliasmus, Zür. 1781 f. W. Münscher, Entwicklung der Lehre vom tausendjährigen Reich in den drei ersten Jahrh. (in Henke's Magazin Bd. IV, S. 233 f.). M. Kirchner, die Eschatologie des Irenaeus (in Stud. u. Kritik. 1863, H. II.). Vgl. auch die Literatur zu §. 52.

§. 67. Das Weltgericht. Die Zeit des Eintritts des entscheidenden Endgerichtes versuchte man nicht festzustellen, wohl

aber die Vorzeichen desselben. Das Wesen der Seligkeit fand man namentlich seit Augustinus in der Anschauung Gottes. Uebrigens unterschied man verschiedene Grade der Seligkeit sowohl als der Verdammniss. Die Strafen der Verdammten sollen nach Origenes und Gregor von Nyssa lediglich in Qualen des Gewissens bestehen, die meisten Späteren dachten hingegen an leibliche Pein und zwar an endlose. Diese letztere Meinung wurde gleichfalls von den Alexandrinern nicht getheilt, und „Origenes machte zum Schlussstein seines Systems eine allgemeine, selbst auf den Teufel sich erstreckende Bekehrung und Wiederbringung der Dinge“, ebenso Gregor von Nyssa und mehrere Theologen der antiochenischen Schule. Unter Justinian wurde auch dieser origenistische Lehrsatz verurtheilt.

Als den Moment der endgültigen Entscheidung über das Schicksal aller Menschen und übrigen Creaturen, zugleich als den Moment der Vollendung des Reiches Gottes betrachten die Kirchenväter auf Grund der heiligen Schrift den Eintritt des Weltgerichts. Rücksichtlich dieses Letzteren galt es für alle diejenigen, die nicht Chiliasten waren, als ausgemacht, dass er mit der Wiederkunft Christi zusammenfallen werde. Die Zeit dieser versuchte man nicht näher zu bestimmen, wohl aber die wichtigsten Vorzeichen derselben. Diese fand man auf Grund der biblischen Eschatologie theils in einer bevorstehenden höchsten Steigerung des Verderbens und der Noth, theils in der bevorstehenden Erfüllung der eigentlichen Aufgabe der ecclesia militans. Als Merkmale des gipfelnden Verderbens und der höchsten Noth bezeichnete man die Erscheinung des Antichristes, die Corruption des Clerus, heftige Christenverfolgungen, verheerende Kriege u. s. w. Als Zeichen der Vollendung der Mission der Kirche betrachtete man die Bekehrung der Juden (nach Rom. 11, 25 ff.) oder die allgemeine Ausbreitung des Christenthums überhaupt (cf. z. B. Cyrill von Jerus. catech. 15, §. 4. Aug. de civ. dei XX, c. 29).

Was die Modalität und die Folgen des Weltgerichts betrifft, so bot für Vermuthungen über einzelne Momente dieses Mysteriums die heilige Schrift selbst Anknüpfungspunkte. Da die Offenbarung Johannis C. XX, V. 12 von Büchern redet, in welchen die Werke der Menschen aufgezeichnet seien, so hielt es Augustin für angemessen, die Frage zu erörtern, ob Gott beim Gericht buchstäblich mittelst solcher Bücher die Schuld oder relative Unschuld der zu Richtenden constatiren werde, oder ob jene Bücher bildlich zu deuten seien; er entscheidet sich für die letztere Ansicht und bemerkt, unter dem Bilde des Buches sei eine göttliche Kraft zu verstehen, welche bewirken werde, dass Jeder sich seiner guten und bösen Werke erinnern und in aller Schnelligkeit einen Rückblick auf sein ganzes Leben werfen könne, „ut accuset, setzt er hinzu, vel excuset scientia conscientiam, atque ita simul et omnes et singuli judicentur. Quae nimirum vis divina libri nomen accepit. In ea quippe quodammodo legitur, quicquid ea faciente recolitur“ (de civ. XX, 14). Worin wird nun aber die Seligkeit der Seligen und die Qual der Verdammten bestehen? Jene versucht z. B. Chrysostomus zu schildern (ad Theodorum lapsum). Man fand sie theils in dem Genuss des beständigen Umganges mit Christus und den Engeln, theils auf Grund von Matth. V, 8. Hebr. XII, 14 in der Anschauung Gottes, unter welcher Gregor von Nazianz die γνῶσις θεοῦ, die vollkommene Erkenntniss Gottes versteht, orat.

XVI, §. 9. orat. XX, §. 20, während Augustin (de civ. XXII, 29) der Meinung ist, mit völliger Gewissheit lasse sich die Art dieses Schauens Gottes nicht bestimmen; doch findet er eine geistige Anschauung wahrscheinlicher, als eine Anschauung mit den Augen des verklärten Leibes. Verschiedene Grade und Abstufungen der Seligkeit sind nach Jovinian nicht anzunehmen. Diese Ansicht steht aber sehr vereinzelt da, sie wurde nicht nur von Hieronymus in der gegen Jovinian gerichteten Schrift bekämpft, sondern steht zugleich im Widerspruch mit der Ueberzeugung fast aller anderen Kirchenväter. Diese dachten sich zwar ihrem Wesen nach die Seligkeit in allen Individuen gleich, in gewissen Beziehungen sollte jedoch Einer vor dem Andern ausgezeichnet sein (Aug. de civ. XXII, c. 30). Auch Stufen der Verdammniss nahm man an. Namentlich waren diejenigen Kirchenlehrer, welche glaubten, dass ungetauft gestorbene Kinder der Verdammniss entgegen gingen, geneigt anzunehmen, dass diese dieselbe in einer milderen Form erleiden würden, als Andere. Rücksichtlich der Frage, worin die Strafen der Verdammten bestehen werden, hatte Origenes angedeutet, sie seien nicht sinnlicher Art, beständen vielmehr in Qualen des Gewissens (c. Cels. 5, 14; in Ps. Hom. 3, 1; in Jer. Hom. 2, 3; in Ez. Hom. 1, 13). Diess scheint auch die Ansicht des Gregor von Nyssa zu sein, der die Worte (Jes. 66, 24) von dem nicht sterbenden Wurme und dem nicht verlöschenden Feuer uneigentlich verstanden wissen will (orat. catech. c. 40). Hieronymus dagegen verübelt dem Origenes jene spiritualistische Ansicht (ep. 94 ad Avitum), noch entschiedener denkt Gregor der Grosse (Moralia XV, c. 17) an leibliche Strafen; das höllische Feuer hält er zwar für gewissermaassen unkörperlich, weil es keiner materiellen Nahrung bedürfe; die Pein selbst dagegen, die es verursacht, denkt er sich körperlich. Letzteres war überhaupt die gewöhnliche Vorstellung, obgleich Augustin es unentschieden lässt, ob das Feuer leiblich von Strafen des Körpers oder geistig von Qualen der Seele zu deuten sei (de civ. dei XXI, c. 9 u. 10). Ebenso lässt es Augustinus dahingestellt, wo sich der Ort der Verdammten, also die Gehenna, die Hölle befinden werde. Chrysostomus verlegt ihn ausserhalb dieser Welt, Gregor der Grosse unter die Erde. Phantastische Ausmalungen der Höllenqualen findet man z. B. bei Basil. d. Gr. homilia in Psalm. XXIII und bei Chrysost. ad Theodorum lapsum lib. I, c. 6.

Ein Hauptpunct, über den die Kirchenlehrer gleichfalls nicht einig waren, ist die Frage, ob die Höllenstrafen ewig dauern oder dereinst aufhören werden. Einige nehmen wenigstens Pausen der Qual an, Andere aber selbst ein dereinstiges völliges Aufhören derselben. Zu Ersterem ist sogar Augustin geneigt, wenigstens Enchirid. ad Laur. c. 112 erklärt er sich für die Annahme, dass den Verdammten von Zeit zu Zeit eine Erleichterung ihrer Pein zu Theil werde, eine Ansicht, die er freilich in der Enarrat. in Psalmos 105, §. 2 wiederum zu kühn findet. Bei dem christlichen Dichter Prudentius aber (geb. 348 in Spanien) findet sich die Idee, dass wenigstens in der heiligen Nacht des Auferstehungsfestes die Verdammten Ruhe von ihren Qualen genössen (vgl. die fünfte Hymne seines liber cathemerinon, V. 125 ff.). Im vierten Jahrhundert und noch im Anfang des fünften gab es aber sogar nicht wenige Kirchenlehrer, welche ein dereinstiges völliges Aufhören der Höllenstrafen in Aussicht stellten. Diese Ansicht findet sich nämlich bei allen denen, die an eine schliessliche *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, an die sogenannte Wiederbringung aller Dinge glaubten, und zu diesen gehörten nicht nur einzelne Anhänger des Origenes (vgl. Orig. de princ. I, 6, 3; in Jer. Hom. 19; c. Cels. 6, 26), wie Gregor von Nyssa (bei welchem sich überhaupt die stärkste Nachwirkung des grossen Alexandriners zeigt) und

Gregor von Nazianz, der sich freilich nicht so entschieden ausspricht, sondern auch Theologen der antiochenischen Schule, wie Diodor von Tarsus, Theodor von Mopsvestia, vielleicht auch Chrysostomus (cf. dessen 39. Homilie in prior. ep. ad Corinth. tom. X, p. 372), ja sogar im Abendlande hatte diese Ansicht zur Zeit des Augustin nicht wenige Vertreter (Aug. enchirid. c. 112). Seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts kam aber dieselbe immer mehr in Verruf, und zwar im Orient in Folge der origenistischen Streitigkeiten, im Occident in Folge des Einflusses des Augustin. Unter Justinian wurde sie nebst den anderen Irrthümern des Origenes ausdrücklich als ketzerisch verworfen. Nach Gregor von Nyssa (or. catech. c. 8. 35. De anima et resurrect., opp. t. III, p. 181 f.) ist der Zweck der Höllenstrafen Besserung der Sünder, und einer Besserung ist nach ihm sogar der Teufel fähig. Gott kann diejenigen, die, obgleich sie fleischlich und irdisch gesinnt sind, dennoch als geistige ihm verwandte Naturen sein Eigenthum sind, nicht aufgeben, und unfehlbar gelingt es ihm, zuletzt auch die Seelen, die am Irdischen kleben, zu läutern. Die Macht des Bösen, welches seiner Natur nach endlich ist, vermag das Gute, welches seiner Natur nach das Göttliche und daher unendlich ist, nicht zu besiegen. Durch seine Zuchtmittel bringt Gott die ursprünglich vorhandene Anlage zum Guten auch in den Entarteten wieder zur Geltung und Wirksamkeit; indem sie zuletzt selbst fühlen, welchen quälenden, ihrer unwürdigen Besitz sie gegen ihre ursprünglichen Güter eingetauscht haben, wenden sie sich endlich freiwillig der Quelle des wahren Lebens wieder zu. Ein völliges Aufgehen der an sich guten geistigen Naturen im Bösen hält Gregor für unmöglich. Der Weltplan Gottes bliebe unverwirklicht, wenn nicht zuletzt die ganze Creatur und alle Creaturen am göttlichen Leben, an der Verklärung theilnähmen. Das ist der Sinn seiner Lehre von der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*, die dagegen Augustin heftig bekämpft und für ketzerisch erklärt (enchir. c. 112. de civ. XXI, 20 ff.). Es sei inconsequent, bemerkt Augustin, in demselben Ausspruch Christi Matth. 25, 41. 46 *ζωὴ αἰώνιος* von endloser Seligkeit, *κόλασις αἰώνιος* dagegen nicht von einer eben solchen Verdammniss verstehen zu wollen. Hieronymus aber, der die Strafen der Nichtchristen gleichfalls für endlos hielt (in Jes. 66, 24), begründete die Nothwendigkeit dieser Annahme durch die Behauptung, mit der Aufhebung des Unterschiedes zwischen Guten und Bösen würde auch der Unterschied zwischen Gutem und Bösem verwischt (in Jonam 3, 6). — Das jüngste Gericht hat jedoch nicht nur für die vernünftigen Creaturen, sondern auch für die übrige Welt eine bedeutungsschwere Folge. Mit ihm tritt nämlich nach der Lehre der Kirchenväter ein Alles verzehrender Weltbrand ein, durch welchen die gegenwärtige Welt ihrer Form nach zerstört wird. Die Materie derselben geht freilich nicht unter, sondern aus dieser wird ein neuer Himmel und eine neue Erde geschaffen werden, die vollkommen und unzerstörbar sein und den Seligen zum Wohnsitz dienen werden (s. z. B. Basil. hom. III. in hexaëm. 5; Aug. de civ. dei XX, 18).

Vgl. J. F. Cotta, historia succincta dogmatis de poenarum infernalium duratione, Tub. 1774. Derselbe, dissert. hist. de divers. gradibus gloriae beatorum, Tub. 1758. E. Nöldechen, die Grade der Seligkeit, Berlin 1863. J. A. Dietelmaier, commenti fanatici *ἀποκαταστάσεως πάντων* historia antiquior, Altorf 1769.

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

Index *).

A.

Abaelard, Sic et non, 3.
Abendmahl 142. 386. *390.
Ἀβράξας 79.
Absolutheit des Christenthums 33. 34.
Acacius von Caesarea 212. 220.
Acacius von Constantinopel 324.
Achamoth 65. 76. 81.
Acta disputationis Archelai et Manetis 79.
Adam-Christus 44. 47. 50.
Adeodat 174.
Adonaeus 76.
Adrumetum 383.
Aeneas von Gaza 129. 142. 152.
Aeonen 56. 65. 76. 79. *81. 192.
Aëtianer 219.
Aëtius 212. 219. 221. *223. 273.
Agatho von Rom 327.
ἀγεννησία 208. 215. 222. 226. 298. 303.
ἀγνοηταί 323.
Agrippa Castor 117.
Akatholiker 36. 96.
ἀκτιστηταί 323.
Alexander von Alexandrien 210. 214. *217. 218, 237.
Alexandria, Synode (anno 320) 211. 215.
Alexandria, Synode (anno 362) 213. 221. 288. 295. 314.
Alexandrinische Katechetenschule 119. 127. *131. 150. 246. 355.
(vergl. neualexandrinische Schule.)
ἀλήθεια 78. 80.
Allegorische Schriftauslegung 56. 59. 104. 136. 147. *250. (vergl. auch Hermeneutik.)
Allgegenwart Gottes 281. 283.
Allmacht Gottes 281. 284. 330. 373.
Allwissenheit Gottes 281. 286. 379.
Ἄλογοι 198. 248. 401.
Ambrosiaster 358.
Ambrosius *159. *170. 173. 183. 229. 295. 315. 329. 344. *357 f. 371. 375 f. 379. 395. 398.
Ammonius 207.
Ammonius Saccas 134.
Amphilochius 294.
ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου 46.
ἀναγινωσκόμενα 248. 249.
Anastasius, Patriarch von Antiochien 326.
Anastasius, Presbyter 317.
Anastasius Sinaita 102. 349.
Anaxagoras 191. 271.
Ancyra, Synode (anno 358) 212. 220. 225.
Ancyra, Synode (anno 375) 221.
Angelolatrie 46. *344 f.
Angelologie 46. 66. 341. (vergl. auch Engel.)
Anicetus 80. 87. 107.
Anomöer 213. 220. 221.
ἀνόμοιος 213. 219.
Anthropologie 347. (vergl. auch Mensch).
Anthropologie des Johannes Damascenus 150.
Anthropomorphiten 279. *280.
Ἄνθρωπος bei den Gnostikern 78. 81.
ἀντιλεγόμενα 249.
Antiochenische Schule 130. 145. 155. 250. 252 253. 312. 314.
Antiochien, Kirchweihsynode (anno 341) 212. 219. 224. 226.
Antiochien, Synode (anno 330) 218.
Antiochien, Synode (anno 344) 219. 224.

*) Die mit einem Stern bezeichneten Ziffern weisen auf die betreffenden Hauptstellen.

Antiochien, Synodo (anno 378) 221. 295.
Apelles 88. 232.
Apion 117.
Apocalypse 247 ff. 401.
ἀποκατάστασις τῶν πάντων 56. 138. 146. 402. *404.
Apokryphen 246. 247.
Apollinaris 163. 312. 313.
Apollinaristen 145. 171. 390.
Apollonides 197.
Apollonius 161.
Apologeten 96. *116. 166. 192. 196. 206. 276.
Apologetik 160. 167. 177.
Apostelgeschichte 246. 248.
Apostolicität der Kirche 232. 235. 236.
Apostolische Canones 99. 247.
Apostolische Constitutionen 99.
Apostolische Väter *95. 96. 113. 260.
ἀφθαρτοδοκῆται 323. 324.
Arausio, Synode (anno 529) 383. 385.
arbitrium, liberum, siehe Freiheit.
Archon 79.
Ἀρδησιάνης, siehe Bardesanes 84.
Areopagite, siehe Pseudo-Dionysius.
Argumentum a consensu gentium 270.
Argumentum cosmologicum 269. 270.
Argumentum ontologicum 269. 272.
Argumentum physico-theologicum 269. 271.
Argumentum psychologicum 269. 270.
Argumentum teleologicum 271.
Arianischer Streit 210.
Arianismus 145. 170 f. 180. *210 ff. *221. 229. 288. 293 f. 308. 390.
Ariminum, Synode (anno 359) 213. 220.
Aristeas 264.
Aristides 116. 117.
Aristotelismus, vergl. Peripatetiker 140. *149. 270.
Arius 195. *210. *214 ff. 229. 294. 297. 299. 312.
Arles, Synode (anno 314) 255.
Arles, Synode (anno 353) 212. 219.
Arles, Synode (anno 475) 383. 385.
Arnobius 159. 167. *168. 183. 269. 273. 283. 353. 357.
Arnold, Gottfried 4.
Artemon (Artemas) 194. 195. 198.
Asklepiades 197.
Asklepiodot 197.
Askusnages, siehe Johannes Askusnages 304.
Astaphaeus 76.
Asterius 224.
Athanasius *129. *145. 153. 170. 195. *211. *217 f. 221. 224 f. *226. 256. 269. 272 f. 278 f. 282 ff. 288. 294. 297. 301 f. 312. 314. 332. 334. 339. 350. 354 f. 371. 374. 393.
Atheismus 269.
Athenagoras 116. 118. *119. 122. 183. 193. 259. 261 f. 276. 279. 283 f. 291 f. 297. 299. 338. 343 f. 356. 400.
ἄτομον (individuum) 300. 301.
Audianer 279. 280. 351.
Audius 280.
Auferstehung 120. 139. 140. 142. 146. 168. *399.
Augusti 6.
Augustin 57. 125 f. 158. *159. *172 ff. 184. 232. *239 ff. 246. 251. 253. 255f. 258. 264. 267. 269. *272. 274. 278 f. 282. 283 f. 285 f. 287. 291. 303. 315f. 329. 359. *360 ff. 366. 369. 371. 375f. 377. *378 ff. 383. 386. 388. 390. 392. 394 f. 398. 300 f. 402 f. 404.
Autolykos 116. 120.
Auxentius Mediolanensis 170.
Axionicus 84.

B.

Bardesanes 84. 86. *89.
Barkabbas 79.
Barkoph 79.
Barnabasbrief 59. 95. *100 ff. 114. 186. 188. 247. 249. 289. 401.
Baruch, Buch 64. *69. 246.
Basilides 65. 77. *78. 117.
Basilidianer 78. 84.
Basiliscus 324.
Basilius von Ancyra 212. 219.
Basilius magnus *129. *146. 154. 171. 213. 223. 229. 253. 257. 275. 294. 296. 305 f. 329. 339. 342. 352. 377. 393. 396.
Basnage, Jacob 4.
Bath Kol. 66.
Baumgarten-Crusius 5.
Baur 5.
Beda Venerabilis 181.
Bekenntnissschriften, siehe Symbole.
Berosus 71.
Berufung 382.
Beryll von Bostra 196. *202.
Beschneidung 44. 63 (vergl. auch Gesetz).
Beweise für das Dasein Gottes 268 ff.
Bibel 244 (vergl. Schrift).
Bischöfe 238 (vergl. Episcopat).
Blastus 121.
Bluttaufe 387.
Bonifacius II. 383. 385.
Böse, das 45. 52. 56. 69. 137. 175. 177. 278. 331. 336. *337 f. (vergl. auch Sünde).
Boethius 272.
Buddeus, Isagoge 5.
Bullarien 14.
Busse 376 f.
Βυθός 78. 80.

C.

Caecilian 239.
Caecilius, Lucius 169.
Caelestius 360. 362.
Caesarius von Arles 385. 398.
Cajus, Presbyter 162. 164. 401.
Calixtus, Georg 4. 245.
Candidus 117.
Canones, siehe Apostolische Canones.
Cappadocische Synode 295.
Carthago, Religionsgespräch 239.
Carthago, 3. und 5. Synode 248.
Carthago, Synoden (anno 412. 416. 418.) 360. 361. 362. 363.
Cassian, siehe Joannes Cassianus.
Cathedra Petri 238. 240.
Celsus 101. 135. 284. 286.
Cerinth, siehe Kerinth.
Chalcedon, Concil (anno 451) 316. 321.
Chaos 79.
Charisius 296.
Chemnitz 4.
Chiliasmus 38. *42. 63. 197. 399. 400.
Christologie 186 ff. *308.
Christologie, des Ambrosius 315 f. des Arius 210. des Arnobius 168. des Athanasius 145. des Augustin 315 f. des Bardesanes 87. des Beryll 202. des Clemens Alexandrinus 203. 310. des Diodor 315. des Dionysius 142. des Hermas 190. des Johannes Damascenus 150. des Irenaeus 309. des Justin 308. des Kerinth 68. des Marcion 86. des Maximus Confessor 143. des Noët 200. der Ophiten 75. des Origenes 203. 310. des Praxeas 200. des Sabellius 205. des Saturnin 73. des Tertullian 201. 309. des Theodor 315. des Valentin 81. der Vermächtnisse 189.
Christus, 56. 68. 72 f. 74. 80. 176.
Christus, seine Gottessohnschaft 29. 42. 45. 52. 169.
Christus, seine Gottheit 186. 308. (vergl. auch Gottheit.) sein Leiden und Tod 80. 371 ff.
Christus, seine Menschheit, siehe Menschheit. seine Naturen 308. 316 ff.
Chronicon Edessenum 89.
Chronicon paschale Alexandrinum 117.
Chrysostomus, siehe Joannes Chrys.
Civitas dei 176.
Civitas diaboli 176.
Claudianus Mamertus *180. 185.
Claudius Apollinaris 117.
Clemens Alexandrinus 2. 57. 61. 79. 112. *127. *132. 150. 194. *203. 234 ff. 248. 250. 253. 257. 259. 262 f. 269 f. 273. 279. 283. 285. 290. 292. 310. 330. 338. 342. 348. 351 f. 354 f. 356. 378. 388. 393. 396. 399.
Clemens Romanus 49. *95. *98. 113. 188. 376.
Clemens Romanus, sein Brief an die Korinthier *96. *99. 186. 247. 249. 290.
Clementinen, siehe Pseudoclementinen.
Coelestin von Rom 317. 364. 384.
Collatio Carthaginiensis 239.
Communicatio idiomatum 318.
Communio idiomatum 318.
Communion, siehe Abendmahl.
Communio sanctorum 242.
Concilien, ökumenische, vergl. Synoden.
Concilienacten 14.
Conciliengeschichte 14. 229.
Concupiscentia 364 f. 367. 369.
Consecration 142.
Constans 212. 219.
Constans II. 327.
Constantin der Grosse 211. 218. 255. 256.
Constantinopel, Synode (anno 335) 211. 224.
Constantinopel, 2. ökumenisches Concil 214. 221. 288. 295 f. 314. 390.
Constantinopel, Synode (anno 448) 320.
Constantinopel, Synode (anno 543) 329. 335. 349.
Constantinopel, 5. ökumenisches Concil 265. 322. 325.
Constantinopel, 6. ökumenisches Concil 325. 327.
Constantinus Pogonatus 327.
Constantius 213. 219. 220.
Constitutionen, siehe Apostolische Const.
Cramer 4.
Creatianismus *349. 357.
Crescens 117.
Cyprian *159. *166. 182. 231. *238. 240. 253. 255 f. 268. 283. 357 f. 379. 388. 394.
Cyrill von Alexandrien 126. 131. *149. 157. 251. 256. 285. *316 ff. 326. 351. 371. 374. 389.
Cyrill von Jerusalem 2. 126. *130. *147. 155. 225 f. 236. 253. 273. 339. 355. 356. 371. 374. 377 f. 392. 394.
Cyrus von Alexandrien 326.

D.

Daemonen 137. 176. 338. 340. (vergl. auch Teufel.)
Dallaeus 4. 141.
Damasus 295. 296.
Damianus 304. 305.
Decrete, päpstliche 14.
Demetrius von Alexandrien 134.
Demiurg *56. 63. 67. 70. 82. 86. 88. 332.
Determinismus 378.
Dichotomie 310. *347. 348.
Didymus 130. *146. 155. 171. 294. 346.
Diodor von Tarsus 130. *148. 156. 252. 269 f. 312. 314. *315. 404.

Diognet, Brief an D., 95. *108. 115. 186. 189.
Dionysius von Alexandrien 129. *145. 153. 195 f. 206. 207. 214. 297. 299. 399. 401.
Dionysius Areopagita siehe Pseudo-Dionysius.
Dionysius von Corinth 99.
Dionysius Petavius 3.
Dionysius von Rom 145. 167. 169. 195 f. 207. 214. 293. 299.
Dioscur 320 f.
Diospolis, Synode (anno 415) 361. 363.
Dogma *1. 6. 254. 257.
Dogmenhistoriker 16.
Doketen 84.
Doketismus 64. 73. 119. 308. 310. 322 f.
Donatus der Grosse *239 ff.
Donatus von Casae nigrae 239.
Donatisten 160. 174. 178. 231. 232 f. *239 ff.
Dorotheus 147.
Dreieinigkeit, siehe Trinität.
Dreikapitelstreit 322. 325.
Dualismus 52. 64 f. 77 f. 86. 119. 278. 328. 336. 369.
Dyophysitismus 322. 326.

E.

Ebion *41. 43.
Ebionitismus 35. *37. *43. 67. 116. 194. 197. 248. 250.
ecclesia docens 255.
ecclesiae matrices 244 (vergl. auch Kirche und ἐκκλησία).
Edem 69. 71.
ἐγκύκλιον 324.
Ehe 369.
Ehelosigkeit 47. 172.
Eigenschaften Gottes 281.
Eigenschaften der Kirche *232 f. 240.
εἰκών und ὁμοίωσις 351.
Einfachheit Gottes 281. *282. 303. 306.
Einheit Gottes 305 f. 332.
Einheit der Kirche *232. 236. 238.
Eintrachtsformel (anno 433) 316. 320. 321.
ἔκθεσις μακρόστιχος 212. *219. 224. 226.
ἔκθεσις πίστεως des Heraclius 326.
ἐκκλησία 78. 81.
ἔκπεμψις (ἐκπόρευσις) 298. 303. 306.
Ekstase 120. 141. 142. 258 f. (vergl. auch Inspiration).
Eleutherus 120.
Elkesaiten 46.
Eloaeus 76.
Elohim 69. 71.
Elxai 44. 46. *47. 53.
Emanatismus 79. 328.
Engel 46. 67. 72. 88. 137. 141. 175 f. 187. *340.
Engelverehrung 46. 340. *344 f.
Engel der Versöhnung 189.
Enhypostasie 325. 328.
Enkyklische Briefe 100.
Ἔννοια 78. 80.
ἐνσάρκωσις τοῦ λόγου 312.
ἕνωσις 314. 318.
Ephesus, Concil (anno 431) 296. 316. *318. 361. 364.
Ephesus, Räubersynode (anno 449) 316. 321.
Ephraem Syrus 89.
Epigonos 199. *200.
Epiphanius 3. 41 f. 61. 67. 99. *129. *139. 151. 164. 171. 198. 254. 257. 341. 400.
Episcopat 231. 236. 238. 253. 255.
Epitome, clementinische 49. 54.
Erbschuld 357 f. *365. 388. 390.
Erbsünde 175. 178. 335. *357 f. 362. *365 ff. 379. 382. 388.
Erkennbarkeit Gottes 273.
Erleuchtung 288. 388.
Erlösung 56. 138. 142. 286. *370.
Ernesti 4.
Erzengel 187.
Erzväter, Vermächtnisse 96. *109. 115. 187. 189.
Eschatologie 397.
Esnik 87.
Essener 46. 63. 67.
Essenismus 38. 43. 46.
Essentia 297. 300. 303.
Esther, Buch 246.
Eucharistie 390.
Eugen I. von Rom 327.
Eunomianer 219.
Eunomius 212. 219. 221. *223. 229. 273. 294.
Euphranor 207.
Eusebianer 211. 212. *218. 228. 294.
Eusebius von Caesarea 41. 61. 112. 119. *130. *147. 155. 171 f. 211. 217. 219. 224. 226. 247. 249. 294. 345. 371. 374. 392 f. 395.
Eusebius von Dorylaeum 320.
Eusebius von Emesa 148. 256.
Eusebius von Nicomedien 211. 212. *218. 228. 294.
Eustathius 218. 301. 329.
Eutyches *316. *320.
Eutychius 400.
Eutychianischer Streit 316.
Evangelien 246. 248.
Ewigkeit Gottes 281. 283.
Ewigkeit der Welt 333 f.
Exorcismus 369.
Exukontianer 220.

F.

Facundus von Hermiane 255. 325.
Fasten 172.
Fatalismus 378.
Faustus Rejensis 161. * 180. 185. 348. *384 f.
Fegfeuer 181. 398.
Felix von Aptunga 239.
Felix II. von Rom 324.
Fihrist 89.
Flacius, Matthias 4.
Flavian von Constantinopel 320.
Fleischgenuss 44. 47. 50.
Flora, Brief an 84.
Florinus, Brief an 121.
Forbesius a Corse 3.
Formula makrostichos *212. 219. 224. 226.
Formula prolixa 219.
Formula Sirmiensis secunda 295.
Formula Sirmiensis tertia 397.
Fortschritt in der Kirche 268.
Freiheit des Menschen 160. 286. 336. *337 f. 350. *351 f. 359. 364 ff. 368. 377 f. *380. 384. 385.
Fulgentius Ferrandus 325.
Fulgentius von Ruspe 161. *180. 185. 385.
Fürbitten für die Todten 391. 393. 398.

G.

Gajanus 323.
Gajaniten 323.
Geheimtraditionen 246. 253. 257.
Gehenna 403.
Geist, der heilige 66. 68. 73. 137. 169. 187. 189. 206. * 230. 240. 255. 259. 263. 288.
Geist, Lehre vom h. G. *288.
Geister, die endlichen 137. 310. 329. 333. * 340.
Geistesmittheilung 387. 388.
Gelasius I. 162. 248.
Generatianismus 349.
Gennadius von Marseille 125. *161. *180. 185. 311. 348.
γεννησία 298. 303.
Georgius von Laodicea 212. 219.
Gerechtigkeit Gottes 142. 281. 285. 368 f. 372. 373.
Gerhard, Joh. 4.
Gericht 402.
Gesetz, mosaisches 37. 39. 42. 44. 63.
Gestirne, ihre Beseeltheit 335.
Giganten 345.
Glaube *376 f. 387. 389. 396 (vergl. auch Pistis).
Glaubensregel 33. 37. * 91 ff. 116. 165. 198. 231. 234. *243 ff. 257. 290.
Gleichheit der Hypostasen 305 f. (vergl. auch Homousie).
Gnade 160. 179. 377. *380.
Gnadenmittel 232. 233. 239. 240 f. *386.
Gnadenwahl 379. 382. 383 (vergl. auch Praedestination).
γνῶσις * 59. 83. 86. 103. 128. 133. 135. 257.
Gnosticismus 35. 37. 51. *54. 67. 116 f. 119. 134. 166. 250. 263. 277. 292. 332. 401.
Gott * 268. seine Absolutheit 51. seine Eigenschaften *281. 368. 373 Einfachheit 281. 282. Einheit 275. Erkennbarkeit 273. Geistigkeit 275. *278. Gestalt 51. *279. Persönlichkeit 279. Praescienz 379. 382. 384. Transcendenz 141. 142. Ueberwesentlichkeit 273. Wesen * 275. Wille 285. 332.
Gottesgebärerin 316 f.
Gottessohnschaft des Messias 29.
Gottheit Christi 33. 34. 38. 51. *186 ff. 190. 196. 197. 202 205. * 210. 216. 223. 228. 287. 306. *308 ff.
Gratia (praeveniens, irresistibilis etc.) *378. *381. 384 f.
Gratian's Toleranzedict 221.
Gregor der Grosse *161. *181. 185. 251. 256. 343. 345. 371. 375 f. 390. 393. 395. 397. *398. 403.
Gregor von Nazianz 129. *146. 154. 172. 213. 229. 251. 256 f. 283. 294. 296. 314. 332. 342. 355. 371. *374. 385. 389. 390. 393. 404.
Gregor von Nyssa 2. 126. * 129. * 146. 154. 213. 229. 277. 283. 300 ff. 305. 306. 314. 329 333. 339. 349. 351. 355. 371. *373. 389. 390. 395 f. 402 f. 404.
Gregorius Thaumaturgus 128. 129. *145. 153. 207.
Gregor von Tours 120.
Griechische Kirchenlehrer 124. *126.
Güte Gottes 281. 285. 373. 380.

H.

Hades 397.
Haereseologen 3. 61. 116.
Haeresimachen 3. 61. 116.
Haeretiker 35. *235.
Harmonius 89.
Hegel 8.
Hegesippos 117. 123. 237.
Heidenchristen 37. 44.
Heiligkeit Gottes 368. 369.
Heiligkeit der Kirche 233. 237. 239.
Heiligung 288. 391. 396.
Henotikon 322. 324.
Heracleon 84.
Heraclit 117.
Heraclius 325.
Herder 4. 7.

Hermas 96. *111. 115. 187. 189. 237. 247. 249. 289. 292. 330. 344. 346. 377. 388.
Hermias *120. 123.
Hermeneutik der Antiochener 148. 252.
Hermeneutik des Origenes 136. 250. 251. (vergl. auch Allegorische Schriftauslegung).
Hermogenes 202. 329. *330. 337.
Hermophilus 197.
Herrschaft des Menschen über die Natur 350.
Heterusiasten 220.
Hexaëmeron 329.
Hierarchie 141 *142.
Hieronymus 42. 119. *159. *171. 180. 248. 251. 264. 311. 337. 346. 349. 363 f. 389. 398. 400 f. 403 f.
Hilarius Pictaviensis *159. *170. 183. 229. 248. 297. 315. 334. 357. 371. 375. 395. 398. 400.
Hippolytus 3. 158. *162. 181. 201. 256.
Hippo Regius, Synode (anno 393) 246. 248.
Historisch-grammatische Schriftauslegung 252.
Hölle 403.
Höllenfahrt Christi 397.
Höllenstrafen 402. 403.
Hohelied 265.
Homilien, clementinische 43 ff. (vergl. Pseudoclementinen).
Homöer 213. 220. 295.
Homöusiasten 213. 219. 295.
Homotimie 305. 306.
Homousie *210 ff. 2ъ8 ff. (vergl. auch Gottheit Chr. und ὁμοούσιος).
Homousianer 210. 218. 221.
Honorius, Kaiser 361. 363.
Honorius von Rom 326.
Horos 81.
Hosius von Corduba 215.
Hyginus 80.
Hyliker 82.
Hypatia 140.
Hypatius von Ephesus 141.
Hypnopsychiten 353.
Hypostasis 195. 196. 202. 205. 225. 292. 297. 300. 328.

I. (J.)

Jacobusbrief 248.
Jaldabaoth 64. *73 ff. 76.
Jao 76.
Ibas von Edessa 320. 325.
Iconium, Synode 295.
Ideen, angeborene 270.
Idiomata 318.
Jerusalem, Synode (anno 335) 211. 218.
Jerusalem, Synode (anno 415) 360. 363.
Jerusalem, Synode (anno 634) 326.
Jesus, 78. 81. 138. 310.
Jesus, seine übernatürliche Geburt 39. 42. 44. 47. 63. Tod 80. 371 (vergl. auch Christus).
Jessäer 46.
Ignatius von Antiochien 95. *104. 114. 186. 188 (vergl. auch Pseudignatius).
Illyrische Synode (anno 374) 221.
Illyrische Synode (anno 375) 288. 295.
Imago und similitudo 351.
Incarnation 312. 371 f.
Innocentius von Maronea 141.
Innocenz I. 248. 363.
Inspiration *258 ff. ihre Grade 264. Beweise 266.
Inspiration der Propheten 288. 290 (vergl. auch Ekstase).
Joannes Burgundio von Pisa 150.
Joannes Cassianus 161. *180. 185. 346. 348. *384.
Joannes Chrysostomus *130. *148. 156. 252. 262. 264. 337. 339. 335 f. 364. 387. 395 f. 403 f.
Joannes Philoponus 129. *144. 153. 303. *304. 329. 335. 400.
Johann IV. von Rom 327.
Johannes von Antiochien 319.
Johannes Askusnages 304.
Johannes von Damascus 3. 9. 126. *131. 143. *149. 157. 254. 258. 269 ff. 274. 279. 303. 305. 325. 327. 341. 343. 351. 355 f. 371. 374. 395 f.
Johannes von Jerusalem 172.
Johannisbriefe 247 f. 249.
Josephus 163.
Jovinian 403.
Irenaeus 3. 36. 40. 60. 61. 65. 67. 73. 79. 92. 112. *116. *120. 123. 158. 162. 188. *193. 196. 230 f. 233. 235. 238. 248. 251. 253 f. 256. 259. 263. 273. *274. 277. 286. 291 f. 297. 299. 309. 330. 332. 338. 342. 345. 347. 352 f. 358. 371. 377. 388 f. 391 f. 394. 396.
Isidorus, Sohn des Basilides 79.
Isidorus Hispalensis (von Sevilla) 3. 9. 126. *161. *181. 186.
Itala 172.
Judaismus 44. 63.
Judasbrief 248.
Judenchristenthum 37. 39. 45. 77.
Judenchristenthum, alexandrinisches 46. *131. 258.
Judenchristenthum, palästinensisches 275
Julian Apostata 149.
Julianus von Eclanum 178. 364.
Julianus von Halicarnass 323.
Julius von Rom 224. 315.
Jungfräuliches Leben, Briefe über 100.
Junilius 180. 185. 337.
Justin, Gnostiker 69.
Justin, Kaiser 324.

Justinus Martyr. 40. 57. 61. 109. *116 ff. 121. 187. 191. 270. 273. 276. 283. 290. 292 f. 297. 299. 308. 330. 341 f. 344. 352. 354 f. 356. 371. 377. 388. *391 f. 394 (vergl. auch Pseudojustin).
Justinian 141. 322. 324. 335. 402. 404.

K.

Kainiten 64. 65. *76.
Kallistus 165. 194. 199. *200. 206.
Kanon, siehe Schriftkanon 246 ff.
κανὼν τῆς ἀληθείας 92. 244. (vergl. auch Glaubensregel.)
Kappadocier, die drei 129. * 146. 213. 273. 279. 282. 288. 297. 301. 312.
Karische Synoden 221.
Karneades 270.
Karpokrates 99. 113.
Katechetenschule zu Alexandrien 119. 127. *131. 150. 246. 355.
Katholicismus, Principien des altkirchlichen 230.
Katholiker 35. 96. 116. 231. 254. 293.
Kenoma 78. 81. 83.
Kerdon 86. 87. *88.
Kerinth 63. *65. 199.
Κήρυγμα Πέτρου 46.
Kerygmen 254. 257.
Ketzer 36.
Ketzertaufe 178. 240. 390.
Kindertaufe 369. 387. 389.
Kirche 35 f. 116. 160. 166. 176. *230 ff. (vergl. auch ἐκκλησία und ecclesia.)
Kirchengesang 171.
Kirchenhistoriker 15.
Kirchenschriftsteller, Sammlungen 14. 15.
Klementinen, siehe Pseudoclementinen.
Kleomenes 199. *200. 206.
κοιναὶ ἔννοιαι 269. 270.
Konon von Tarsus 400.
Kosmologie 160. *328. (vergl. auch Welt.)
κτισολάτραι 323.

L.

Labyrinth 164. 197.
Lactantius 159. *168. 183. 275. 281. 283. 288. 292. 332. 337. 341. 348 f. 353. 357. 375. 401.
Lampsacus, Synode (anno 365) 221.
Lange, S. G. 6.
Laodicea, Synode (anno 360) 247. 249. 345.
Lateinische Kirchenlehrer * 157.
Lateransynode (anno 649) 327.
Laurentius Valla 141.
Lehrautorität der Kirche 252 ff.
Leiden Christi 371 ff.
Leporius 316.
Lerinum 384.
Lessing 245.
Liberatus 325.
Liberum arbitrium, siehe Freiheit.
Libri ecclesiastici 249.
Liebe Gottes, vergl. Güte.
Liturgie 171.
Logos 27. 38. 66. 78. 80. 133. 136. 144 f. 174 f. *187 f. *191 ff. 196. 200. *203. 205 f. 217. 223. 225. *226. 285. *289 f. 310. *312. 318. 328. 370 f.
λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός 188. *192. 203. 224.
Lucanus 88.
Lucian 147. 210. 224.
Lucidus 385.
Lucifer von Cagliari 170.
Lustrationen 44. 47. 50.
Lydda, Synode (anno 415) 363.
Lyon, Synode 385.

M.

Maccabäerbuch 246.
Macedonianer 145. 171. 288. 295. 390.
Macedonius 288. 295.
Mailand, Synode (anno 345) 224.
Mailand, Synode (anno 355) 212. 219.
Majorinus 239.
Malchion 205.
Manichäer 142. 159. 173. 177. 250. 271. 329. 334. 369.
μάντις 259.
Marcellus von Ancyra 6. 130. 211. 221. *223. 228 f. 237. 253. 256.
Marcianus 321. 324.
Marcion siehe Markion.
Marcionitismus 49. 178. 248. 250. 285.
Marcus, Schüler des Marcion 88.
Maria, ihre Jungfräulichkeit 172.
Maria θεοτόκος 361 f.
Marinus 89.
Maris 325.
Markion *86 ff. 113. 117. 310.
Markos, Schüler des Valentinus 84.
Martin I. von Rom 327.
Märtyreracten 116.
Märtyrerverehrung 172. 398.
Marutas von Tagrit 395.
Massilienses 383. 384.
Materie 56. 330. 333. (vergl. ὕλη.)
Maximus Confessor 129. * 142. 152. 279. 327.
Megethios 88.
Melchisedekiten 198.
Meletius 301.
Melito von Sardes 117. 123. 162. 247. 275. 280. 350.
Memrâ 27. 66. 289.
Menander 65.

Mennas 335.
Mensch, seine Bestandtheile 139. 309. *347. seine Ebenbildlichkeit 280. 281. *350. 367. seine Entstehung 348. seine Erschaffung 69. 72. 74. 157. 329. 335. (vergl. auch Anthropologie.)
Menschheit Jesu Christi *187. 188. *189. 190. 192. 194. *197. 205. 223. 225. 372. *308 ff.
Menschwerdung des Logos 312. 370. 372 f.
Mensurius 239.
Messalianer 139.
Messiasidee 19. 25. 187. 189.
Methodius von Tyrus 129. *139. 151. 329. 332. *333. 347. 400.
Mileve, Synode (anno 416) 361. 363.
Milliarier 401.
Miltiades 117. 259. 262.
Minucius Felix 41. 159. 161. *167. 183. 273. 278.
Modestus 117.
Monarchianismus 166. 194 ff. *197. 199. 209. *223. 250. 299.
Monica 173.
Monophysiten 143. 180. 304. *322.
Monotheismus 186. 194. 199. *275.
Monotheleten 143. *325.
Montanisten 111. 120. 165. 231. 233. 237. 240. 246. 259 f. *261 f. 290. 401.
Montanus 261.
Mosaisches Gesetz, siehe Gesetz.
Moses Chorenensis 89.
Mosheim 4.
Münscher 4. 6.
Münter 6.
Muratorischer Kanon 248.
μυστήρια 59. 142. *386.
Mysticismus 273.
Mystik 10. 145. 179. 250.
Mystiker 10. 129. 131. 141. 143.

N.

Naas 69.
Naassener 78. 84.
Nasaräer 46.
Natalius 197.
Naturen Christi 308. 312. 316 ff.
Nazaräer 39. *42.
Neander 5.
Nemesius 129. *143. 153. 336. 349.
Nepos 251. 401.
Nestorianischer Streit 316.
Nestorius 131. 149. 179. 180. *316. 364.
Neualexandrinische Schule 130. 145. 279. 312. 314.
Neubasilidianer 84.
Neuplatonismus 134. 136. *140.
Nicaea, erstes ökumenisches Concil *211. *217. 237. 297 ff. 290.
Nicaea, siebentes ökumenisches Concil 345. 395.
Nicephorus 102.
Nicolaiten 113.
Nicomedien, Synode (anno 366) 221.
Noët 194. 190. *200.
νοῦς 78. 80.
Novatian 159. *166. 183. 258. 266.
Novatianer 171. 231. 233. 238. *239 f. 390.
Numenius 134. 336.

O.

Oekonomie, die göttliche 197.
ὅμοιος 212. *219.
ὁμοιούσιος 220. 222.
ὁμοίωσις und εἰκών 351.
ὁμοούσιος 196. 205. *211 f. 214. *217. 221 f. *288. 294. *296. 300. (vergl. auch Wesensgleichheit.)
Opfer 390 f. 392.
Opfertheorie *371 ff. 374 f. 376.
Ophiomorphos 65. *74.
Ophiten 59. 64. *73. 78. 85.
Optatus von Mileve 232 f. *239 ff.
Orange, Synode (anno 529) 383. 385.
Oreus 76.
Origenes 41 f. 46. 57. 61. 126. *127. *134. 139. 151. 171. 195. *202. 214. 226. 234. 237. 247. 249. *250. 253. 259. 262 f. *265 f. 269. 277 ff. 284 f. 286. 288. 290. 292. *293 f. 297. 299. 310. 329. 333. 338. 341 f. 344 ff. 348. *350 ff. 353. 355. 356. 371 f. 376. 378. 388. *389 f. 395. 398. 399 f. 401. 402 f. 404. (vergl. auch Pseudorigenes.)
Origenismus 225.
Orthodoxismus 129. 131. (vergl. auch Traditionalismus.)
Ossener 46.
οὐσία 297. 300.

P.

Pamphilus 128. *146. 155. 171. 349.
Panarion des Epiphanius 3. 61. *139. 164. 171.
Pantaenus 127. *132. 150.
Papias von Hierapolis 117. 120. 123. 252. 254.
παράδοσις ἄγραφος 252. (siehe Tradition.)
παράδοσις ἔγγραφος 252. (siehe Schrift, heil.)
Paraclet 261.
Parchor 79.
Paris, Synode (anno 360) 221.
Parmenianus 240.

Passahfeier 120.
Patripassianismus 165. 194. 196. *199. 291.
Paulinische Briefe 246. 248.
Paulinus von Mailand 262.
Paulinus von Tyrus 215.
Paulus, Apostel 37. 39. 44. 58. 63. 376.
Paulus von Armenien 326.
Paulus Orosius 363.
Paulus von Samosata 195. *204. 214. 313.
Pearson 4.
Pelagianer 160. 172. 174. 178 f. 317. *368 ff. *377. *380 ff.
Pelagianischer Streit 377.
Pelagius 360. 362.
Peraten 78. 85.
περίοδοι Πέτρου 46.
Peripatetiker, christliche 140. 143. 149. (vergl. Aristotelismus.)
περιχώρησις 303. 305. 325. 327.
Persona 297. 300 303.
Persönlichkeit Gottes 279.
Persönlichkeit des Logos 203.
Petribriefe 247. 248. 249.
Petrus, Apostel 39. 49. sein Bekenntniss 234 238 f. sein Primat 239. 240.
Petrus Fullo 324.
Petrus von Kallinico 304. 305.
Petrus Mongus 324.
φαντασιάσται 323.
Philastrius 3. 61. 67. 164. 198. 346.
Philippopolis, Synode (anno 343) 212. 219. 224.
Philippus, Schüler des Bardesanes 89.
Philippus von Sida 119 132.
Philo und Philonismus *131 f. 188. *191. 197. 251. 258. *260. 262. 264. 273. 282 f. 285.
Philo Herennius 171.
Philoponus, siehe Joannes Philoponus.
Philosophie des Christenthums 57. 77. (vergl. auch Religionsphilosophie.)
Philosophumena, siehe Pseudorigenes.
Philumene 88.
Photin von Sirmium 211. 221. *224. 229. 313.
Photius 310.
φθαρτολάτραι 323.
Pierius 147. 207. 349.
πίστις 82. 83. 86. 103. 128. 133. 135.
Pistis Sophia 61. *86. *90.
Pius 80. 113.
Planck 4.
Plato und Platonismus 45. 78. 129. 132. 136. 139. 141. 145. 159. 173. 188. 190. 260. *273 329. 347.
Pleroma 19.
Plotin 61. 140.
Plutarch 337.
πνεῦμα 279. 289.
Pneumatiker 82. 86.
Pneumatomachen 288. 295.
Polycarp von Smyrna 95. *107. 114. 120. 188.
Pontianus 162.
Popularphilosophen, christliche 159. *167.
Porphyrius 89. 139. 149.
Pothinus 120.
Praedestinatianer 385.
Praedestination 160. 176. 179 f. *242. 361. *377 ff. 382. 384. 385.
Praedestinatus 385.
Praeexistenz des Messias 24. 27. 38. 42. 188 f. 193.
Praeexistenz der Seelen 140. 142. *348 f.
Praescienz Gottes 379. 382. 384.
Praxeas 194. *199.
Prepon 88.
Primat der römischen Bischöfe 236. 238 ff.
Principien des altkirchlichen Katholicismus 230.
Priskos 117.
Proclus 317. 329.
Prophetie 19 ff. 259. 265.
πρόςωπον 300.
Prosper Aquitanus 161. * 179. 185. 384.
Proterius 324.
Prudentius 162. 404.
Prunikos 73.
Pseudignatius 61. 92. * 104. 188. * 192. 231. 235 f. 308. 393. 396.
Pseudoclementinen *43 ff 48 f. 53. *99. 259. 262 272. 275. 277. 350.
Pseudo-Dionysius Areopagita 129. * 141. 152 273 f. 279. 326. 340. *343.
Pseudojustin 259. 261. 264. 276. 347. 356. 400.
Pseudorigenes, Philosophumena 46. 59. 61. 65. 69. 78 f. 84. *87. 158. *164. 181. 198.
Pseudotertullian 61. 67. 198.
ψυχή 347. vergl. Seele.
Psychiker 82 86. 165.
Ptolemaeus, Gnostiker 84.
Pulcheria 321.

Q.

Quadratus 116. 117.
Quartodecimaner 121.
Quenstedt 4.

R.

Raumlosigkeit Gottes 283.
Rechtfertigung 376. 382.
Rechtgläubigkeit 267.
Recognitionen, clementinische 43 ff. 49. 53. 171. (vergl. Pseudoclementinen.)
Reformation 10.
Regula fidei (veritatis) 92. 294. (vergl. Glaubensregel.)
Reich Gottes 18.

Religionsphilosophie, jüdische 63. 66. 131.
Religionsphilosophie, christliche 57. 77. *132. 136. 144. 160. *167. 177. 268.
Reliquienverehrung 172.
ῥῆμα Gottes 187. *191.
Robert von Lincoln 189.
Rhodon 117. 119. 232.
Römische Synoden (anno 369. 374) 221. 295.
Römische Synode (anno 341) 224.
Roesler 4.
Rufin von Aquileja 135. *159. *171. 184. 248. 397.
Rusticus 325.

S.

Sabellius 196. 199. *206. 224. 228. 299 f.
Sacramente 166. 171. 178. 231. 239. *386.
Salböl, Consecration desselben 142.
Salvianus 337.
Samosatenismus 211. 224 f. (vergl. Paul von Samosata.)
Sampsäer 46.
Sardica, Synode (anno 343) 212. 219. 224.
Satan, siehe Teufel.
Satisfactionstheorie 374. 376.
Saturnilus, siehe Saturninus.
Saturninus 64. 65. *72.
Schechina 27. 66. 289.
Schelling 4. 7.
Schlangenbrüder, siehe Ophiten.
Schleiermacher 4. 7. 11.
Schlüsselgewalt der Kirche 237 f.
Schismatiker 235.
Scholastik 10.
Schöpfung der Welt 328 ff. 372.
Schrift, heilige 56. *244 f. 253. 256 f. 267.
Schriftauslegung 136. 148. 250. (vergl. auch allegorische Schriftauslegung.)
Schriftkanon 246 ff. 254. 256 f. 267.
Schroeckh 4.
Schutzengel 344.
Scotus Erigena 143.
Secundus, Gnostiker 84.
Secundus von Ptolemais 217.
Secundus von Tigisis 239.
Sedes apostolicae 254.
Seele 140. 142. 180. 281. *347 ff.
Seelenschlaf 353. 398.
Seleucia, Synode (anno 359) 213. 220. 237.
Seligkeit 370. 402.
Semiarianismus 147. 212 f. *219. 221. *225. 228 f. 288. 294. *295.
Semipelagianer 161. 178 ff. 180. 348. 377. *383. 385.
Semler 4. 245.
Septuaginta 246 f. *264.
Serapion 294. *295.
Sergius von Constantinopel 326.
Sethianer 78.
Severianer 141. 143. *323.
Severus von Antiochien *323. 326.
σιγή 78. 80.
Similitudo und imago 351.
Simon Magus 49. *65.
Simonianer 78.
Singidunum, Synode (anno 367) 221.
Sirmium, erste Synode (anno 351) 212. 219. 224. 225. 257.
Sirmium, zweite Synode (anno 357) 213. 220. 295.
Sirmium, dritte Synode (anno 358) 213. 220.
Socrates 271.
Sohn Gottes *187 f. 190 f. 195. 206. 210. 224 ff.
Sophia 73. 76. 81. 290.
Sophronius 326.
Soteriologie 370.
Staat Gottes, civitas dei 176.
Staat des Teufels, civitas diaboli 176.
Stellvertretendes Opfer Christi 371.
Stephanus Gobarus 3. 253. *256.
Stephanus Niobes 323.
Sterblichkeit der Menschen 354. 356. 364. 366.
Stoicismus 45. 51. 78. 132. 136. 165. 190. *191. 260. 270. 275. 280. 337. 348.
Strafe 339. 370. 374. 402 f. 404.
Stromata 133.
Subordinatianismus 165. 195. 202. 306.
Subsistenzweise der Hypostasen 306.
Sünde (vergl. Böse) 160. 175. 179. *353 ff. 388. 404.
Sündenvergebung 286. 370. 380. 388. 391. 396.
Symbole, ökumenische 13. 125. 229.
Symbolum apostolicum 36. 91. 125. 171. 238. 242.
Symbolum Athanasianum 304.
Symbolum nicaeno-constantinopolitanum 125. *214. 217. 232. 238. 293. 296. 300.
Symbol des Theodoret (anno 433) 316. 320. 321.
συνάφεια 312. 318.
Synergismus 364.
Syneros 88.
Synesius 129. *140. 152. 349.
Synoden, ökumenische 125 f. 253. 255. 316. 322.
σύνοδος ληστρική 321.
Syzygie 45. 52. 78. 84.
σωτήρ 81.

T.

Tatian 116. *118. 122. 188. 192. 248. 273. 279. 283. 289. 291 f. 297. 299. 330. 347. 352. 356.

Taufe 44. 142. 240. 365. 368. 370. 386. * 387.
Taufformel 8. 11. 25 f. 93. 230. 288. 294. 298.
Taufsymbolum 240.
Terminologie Augustins 308.
Tertullian 3. 60 f. 92. 112. * 124. 157. 161 f. 164. *165. 182. 194. 200. *201. 230. 235. 237. 248. 251. 256. 259. 261. 266. 270. 276 f. 280. 285. 288. 291 f. 297 ff. 309. 330. 332. 338. 345. 347 f. *349 ff. 353. *357 f. 374. 379. 388 f. 390. 394 f. 398. 400. (vergl. auch Pseudotertullian.)
Testamentum (novum) 249.
Testimonium Spiritus S. 266.
Tetraditen 305.
Teufel 45. 52. 72. 137. 176. 338 f. *341 f. *345. 371 f. 373. 375.
Themistius 323.
Theodicee 336 f.
Theodor von Mopsvestia * 130 f. * 148. 156. 252. 259.
Theodoret von Kyros 2 f. 61. 65. *130 f. * 149. 157. 252. 317. 320. 325. 337. 341. 358 f.
Theodoret von Kyros, seine Eintrachtsformel 316. 320 f.
Theodosius I. 221.
Theodosius II. 317.
Theodosius, Mönch 334.
Theodot der Gerber 194. 196.
Theodot der Wechsler 194. 196.
Theognostus 207.
Theokratie 20.
θεολογία ἀποφατική und καταφατική 141. 274.
Theologie *268.
Theonas von Marmarica 217.
θεοπασχῖται 324.
Theophanien 305.
Theophilus von Alexandrien 139 f. 149. * 280.
Theophilus von Antiochien 116 ff. *120. 122. 188. 192. 248. 270. 273. 283. 289 ff. 297. 299. 330. 338. 346. 352.
θεόφραστος 129. 142.
Theopneustie 263 ff. (vergl. Inspiration.)
θεοτόκος 316.
Therapeuten 46.
Tiberius 400.
Timotheus Aelurus 324.
Tittmann 6.
Titus von Bostra *278. 285. 340. 400.
Tod 367. 374. 396
Todsünden 237. 239. 381. 398.
Toleranzedict Gratian's 221.
Tradition 161. 244 f. *252 ff. 267.
Traditionalismus 128. 131. *138. 145. 149.
Traducianismus *349. 358. 368 f.
Transcendenz Gottes 141 f.
Transsubstantiation 391.
Triaden der Hierarchie 120. 340. 343.
Trichotomie 82 f. 313. *347.
Trinität 139. 143. 146. 150. 165. 175. *197. 206. 229. 294.
Trinitätslehre 287. *297. 307.
Tritheismus 208. 301. 304 f.
Tryphon 116.
Tugend 350.
Tychonius 242.
Typologie 250.
τύπος des Kaiser Constans II. 327.
Tyrus, Synode (anno 335) 211. 218.

U.

Udo 280.
Uebel 336. *337 f. 341. 370. (vergl. auch Strafe.)
Ueberweltlichkeit Gottes 273.
ὕλη 88. (vergl. Materie.)
Unendlichkeit Gottes 283.
Unermesslichkeit Gottes 283.
Ungezeugtsein 222, siehe ἀγεννησία.
Unio sacramentalis 387.
Unsterblichkeit 350. *351 f. 387.
Unverweslichkeit des Leibes 391. 396.
ὑπόστασις 195. 196. 202. 205. 225. 292. 297. 300. 328.
Urmensch 27. 44. 50. 72 ff. 81.
Ursacius 212. 219.

V.

Valens, Bischof 212. 220.
Valens, Kaiser 213. 221.
Valentinus 77. * 80. 310.
Vatername Gottes 26.
Verdammniss 402 f.
Vergebung der Sünden 286. 370. 380. 387 f. 391. 396.
Vergottung Jesu 195. 311.
Vergottung des Menschen 143. 274.
Verklärung Jesu 311.
Verleumdungen gegen die Christen 120.
Vermächtnisse der zwölf Erzväter 96. *109. 115. 187. 189.
Vermittelungstheologie der Griechen 129. *144. 149.
Versöhnung 370 f.
Victor I. von Rom 120. 161. 198.
Victor von Tununum 325.
Victorinus 200.
Victorinus Petabionensis 401.
Vincentius Lerinensis 161. 165. * 180. 185. *267.
Via causalitatis 273 f.
Via eminentiae 273.
Via negationis 273.

Vigilius von Rom 325.
Vitalian von Rom 327.
Vorsehung 168 f. 271. *336.
Vorstellungen, angeborene 269 f.
Vossius 4.
Vulgata 172.

W.

Wahrhaftigkeit Gottes 374.
Walch, C. W. F. 4. 245.
Waschungen, siehe Lustrationen.
Weisheit Gottes 290. 373
Weissagungen 19 ff 23. 246. 260. 262.
Welt, ihre Entstehung 52. 56. 69. 72. 79. 81. 136. 139. 143. 146. 168. 175. 216. 222. 224. ihre Ewigkeit 136. 140. 142 f. 168. 333 f. ihre Harmonie 278.
Weltbrand 404.
Weltende 398. 404.
Weltgericht 402.
Weltschöpfung *328. 372.
Werke, gute 376 f
Wesensähnlichkeit 212. 219 f. 225. (vergl. auch ὅμοιος und ὁμοιούσιος.)
Wesenseinheit 193. 195. 199. 201. 203.
Wesensgleichheit 201. 203. 212. 219. 227.
Wesensverschiedenheit 222. (vergl. ἀνόμοιος.)
Wiederbringung der Dinge 402. 404. (vergl. ἀποκατάστασις.)
Wiedergeburt 160. 370. 387 f.
Wiederkunft Christi 399. 401 f.
Wille Gottes 285. 332.
Willensfreiheit, siehe Freiheit.
Wundemann 6.
Wunder 284.

Z.

Zacharias Scholasticus 129. 142. 152. 329.
Zahl der Hypostasen 306.
Zeno Isauricus 322. 324.
Zephyrin 162. 165. 198. 200. 206.
Zeugung, ewige 195. *203 f. 215. 221. 226.
Zoba Ebedjesu 163.
Zorn Gottes 285.
Zosimus 361. 363.
Zweckmässigkeit der Welt 271.
Zwischenzustand der Verstorbenen 398.
Ζωή 78. 81.

Verzeichniss der in diesem Bande vorkommenden Bibelstellen.

A. T.

Stelle	Seite.
1. Mos. 1, 2	289. 291
„ 1, 26	257. 292
„ 6, 2	345. 346
2. Mos. 4. 22	22
„ 33, 23	273
5. Mos. 14, 1	22
„ 32, 8	344
1. Sam. 24, 7	19
„ 26, 9	19
2. Sam. 7, 12 ff.	22. 23
„ 7, 14	19
„ 23, 1	21
1. Kön. 9, 5	22
„ 11, 33	391
Psalm 2, 7	19. 22
„ 8, 5	30
„ 22, 9	29
„ 44, 8	223
„ 45, 7	22. 23
„ 50, 7	359
Psalm 51, 11	291
„ 72, 8 ff.	22. 23
„ 89, 26 ff.	22. 23
„ 89, 28	19
„ 89, 31—34	19
„ 90, 3	401
„ 101	21
„ 110, 4	22
„ 139, 7	291
„ 143, 10	291
Prov. 8, 22	222. 228.
Jes. 1, 2	22
„ 7, 9	133
„ 9, 5 ff.	23. 31
„ 11, 1	43
„ 11, 2	23
„ 11, 3 ff.	30
„ 11, 4	23. 38. 31
„ 11, 6—10	23
„ 40, 13	291
„ 42, 1—4	29
„ 53, 8	226
Jes. 63, 4	401
„ 63, 10	291
„ 66, 24	403. 404
Hez. 37, 1 ff.	291
Dan. 2, 13	6
„ 6, 8. 9. 15.	6
„ 7, 13	30
„ 10, 13. 20	344
Micha 5, 1 ff.	31
Sach. 9, 10	23
„ 9-11	31
Sap. 13, 1—5	271
Sir. 43, 28 f.	273
2. Makk. 7, 28	330

N. T.

Stelle	Seite.
Matth. 1, 8	263
„ 1, 20	291
„ 3, 17	29

	Seite.
Matth. 5, 3	38. 41
„ 5, 8	403
„ 5, 14	241
„ 7, 13 f.	241
„ 7, 29	29
„ 9, 5	30
„ 9. 27	25. 29
„ 9, 29	29
„ 11, 27	25. 31. 293
„ 12, 18. 42	29
„ 12, 28	222
„ 13, 41	30
„ 14, 3. 33	29
„ 15, 20	29
„ 16, 5	29
„ 16, 18	234. 238
„ 16, 20	29
„ 16, 27	30
„ 17, 5	29
„ 18, 10	59
„ 19, 28	30
„ 21, 9	29
„ 21, 15 f.	29
„ 22, 42	29
„ 24, 3	30
„ 24, 30	30
„ 24, 42	30
„ 25, 31	30
„ 25, 34	29
„ 25, 41. 46	404
„ 26, 53	30
„ 26, 63	29
„ 26, 64	30
„ 27, 11,	29
„ 27, 40 ff.	29
„ 28, 18	30. 223.
Marc. 4, 13	59
„ 13, 26	30
„ 13, 32	222
„ 14, 62	30
Luc. 1, 35	291
„ 2, 1	6
„ 8, 10	59
„ 11, 52	59
„ 18, 19	222
„ 21, 27	30
„ 22, 19	273

	Seite.
Luc. 22, 69	30
Joh. 1, 1	27
„ 1, 3	293 f.
„ 1, 9	283
„ 1, 14	27. 314
„ 1, 18	273
„ 8, 32	59
„ 8, 36	352
„ 10, 15	59
„ 14, 6	228
„ 14, 7	59
„ 14, 9	228
„ 14, 11	201
„ 14, 28	201
„ 16, 3	59
„ 17, 3	222
„ 19, 34	387
„ 20, 21 ff.	238
„ 21, 15	238
Apostelgesch. 1, 7	59
„ 2, 36	228
„ 5, 17	235
„ 8, 30	59
„ 14, 7	271
„ 15, 5	235
„ 16, 4	6
„ 17, 7	6
„ 17, 34	141
„ 22, 14	59
„ 24, 5	42. 235
„ 26, 5	235
„ 27, 27	271
„ 28, 22	235
Röm. 1, 19	271
„ 1, 21	59
„ 2, 18	59
„ 5, 12	361. 365. 368
„ 5, 18	369
„ 7, 1	59
„ 7, 23	314
„ 9, 6	361
„ 9, 16	383
„ 11, 25	402
„ 14, 21	46
„ 16, 25	58
1. Cor. 1, 21	59

	Seite.
1. Cor. 2, 10 f.	59
„ 4, 7	361
„ 8, 1	59
„ 8, 6	27
„ 11, 9	235
„ 12, 8	59. 265
„ 13, 8	59
„ 13, 12	273
„ 15, 28	222
„ 15, 45	27
Gal. 5, 20	235
Eph. 1, 4	383
„ 1, 9	58
„ 1, 10	197
„ 2, 3	369
„ 2, 15	6
„ 3, 5	58
Phil. 2, 6 ff.	223
„ 2, 7	314
„ 2, 13	361
„ 3, 8	59
Col. 1, 15	27. 28. 222
„ 1, 18	228
„ 1, 26	58
„ 2, 2	59
„ 2, 11	46
„ 2, 14	6
1. Tim. 2, 4	383
„ 6, 16	273
„ 6, 20	60
2. Tim. 3, 15	263
Tit. 2, 11	383
„ 3, 10	235
2. Petri 2, 1	235
1. Joh. 2, 13	59
„ 4, 6	59
Hebr. 1, 2	27
„ 1, 3	28
„ 1, 4	228
„ 3, 2	228
„ 7, 9 f.	369
„ 12, 4	403
Apocal. 2, 24	59
„ 3, 14	27
„ 19, 3	27
„ 20, 5	401
„ 22, 12	402

Druck von E. S. Mittler und Sohn, Wilhelmstrasse 122.

Wo
Bg: 27
Fä: 13
1 Std.

Hand - Buchb
Max
München

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Nitzsch, Friedrich August Berthold

Grundriss der christlichen Dogmengeschichte

Bd.: I

Berlin 1870

Dogm. 719 k-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11003522-6